PĂRINȚI ȘI SCRIITORI
BISERICEȘTI

SERIE NOUĂ

19

CLEMENT ALEXANDRINUL

Extrase din Theodot

Valentin și valentinienii
– Fragmente comentate –

CARTE PUBLICATĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREAFERICITULUI PĂRINTE
DANIEL
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limba greacă veche, introduceri și note
de Petru MOLODEȚ

BASILICA
BUCUREȘTI - 2020

Ediţie îngrijită de către *Departamentul „Carte patristică"* al Editurilor Patriarhiei Române

Redactori: Mircea - Adrian BĂICULESCU, Alin - Bogdan MIHĂILESCU
Petru MOLODEŢ, Mihai GRIGORAŞ
Tehnoredactare: Laura - Raluca CRISTEA
Viziune grafică: Maria COMAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CLEMENS TITUS FLAVIUS, ALEXANDRINUS
Extrase din Theodot : Valentin şi valentinienii : fragmente comentate / Clement Alexandrinul ; trad. din lb. greacă veche, introd. şi note de Petru Molodeţ. - Bucureşti : Basilica, 2020
Conţine bibliografie
Index

ISBN 978-606-29-0378-7

I. Molodeţ, Petru (trad. ; pref. ; note)

2

© *BASILICA*
ISBN 978-606-29-0378-7

CUVÂNT ÎNAINTE

Unul dintre cei mai eruditi și mai subtili teologi creștini din perioada preniceeană, Clement Alexandrinul este cunoscut cu precădere pentru operele sale *Protrepticul*, *Pedagogul* și *Stromatele*. Aceste trei opere ar putea reprezenta în același timp trei stadii ale urcușului spre desăvârșire: în primul, Cuvântul este catehetic; în cel de-al doilea, El este moral; pe când în cel de-al treilea, El este Învățător și introduce sufletul astfel chemat și curățit în tainele gnozei. Din acest punct de vedere, o dezbatere încă subzistă cu privire la statutul *Stromatelor*. Le-a conceput Clement ca aparținând stadiului etic, sau celui gnostic? Sunt ele ultimul cuvânt al marelui alexandrin, sau penultimul? În primul caz, fragmentele rămase în manuscrise după Stromata a VII-a (așa-numita *Stromată a opta*, *Extrase din Theodot*, *Selecții profetice*, *Hipotipozele* și alte câteva fragmente din opere pierdute) nu sunt importante decât pentru confirmarea unor aspecte din operele deja menționate; în cel de-al doilea caz, primele șapte Stromate ar aparține tot stadiului moral, dar superior, al urcușului spiritual, pe când fragmentele ar fi rămășite ale unor opere reflectând ultimul stadiu, cel gnostic. În acest din urmă caz, fragmentele menționate dobândesc o importanță aparte.

„Ultimul Clement" a devenit astfel tot mai prezent în studiile din ultimii ani, iar rămășițele menționate fac obiectul unor analize tot mai atent documentate. Însă, dacă *Stromata a opta* și *Selecțiile profetice* au constituit obiectul unor studii de specialitate și al unor ediții critice, *Extrasele din Theodot* au beneficiat de atenție doar în măsura în care expun doctrina gnosticilor valentinieni, fără a mai face însă recent obiectul unor analize cuprinzătoare. De aceea, în prima parte a acestui volum, ne propunem să suplinim această lacună și oferim o traducere nouă a *Extraselor din Theodot*, însoțită de numeroase note critice, care să decripteze mesajul acestora și să le contureze importanța.

Extrasele (cu titlul complet: *Extrase din lucrările lui Theodot și din învățătura numită „orientală" în timpul lui Valentin*) se prezintă sub forma unor note de lectură făcute de Clement, în care sunt expuse aspecte ale doctrinei valentiniene, dar sunt inserate și considerații, de cele mai multe ori critice, ale autorului alexandrin la adresa valentinienilor. Această operă fragmentară este importantă din cel puțin două motive: tocmai aspectul ei fragmentar, de culegere de note neșlefuite făcute la o primă lectură, o face extrem de prețioasă pentru reconstrucția aspectelor gnozei valentiniene, unul dintre cei mai redutabili adversari ai ortodoxiei creștine, care se afla în curs de precizare în secolele II-III d.Hr.; în același timp, observațiile personale ale lui Clement aruncă de multe ori o lumină neașteptată asupra creuzetului doctrinar în care au dobândit formă concepțiile teologice ale scriitorului alexandrin. Astfel, *Extrasele* constituie o mărturie esențială atât pentru istoria gnozei, cât și pentru istoria doctrinei și sunt în același timp un indiciu prețios pentru dezlegarea sensului anumitor pasaje din opera șlefuită a lui Clement.

Extrasele ne oferă totodată un acces aproape singular în atelierul de lucru al unui teolog din perioada creștinismului preniceean, dându-ne posibilitatea de a observa, de exemplu, printre primele încercări conceptuale de a distinge între natură și ipostas în sânul Dumnezeirii și de a fundamenta crearea lumii pe existența lui Dumnezeu ca Treime de Ipostasuri. Limbajul lui Clement este de multe ori în *Extrase* aproximativ și tatonant, motiv pentru care alegerile conceptuale pe care autorul alexandrin le face pentru a ilustra taina existenței lui Dumnezeu sau a întrupării Mântuitorului pot părea uneori ciudate și prolixe pentru o conștiință teologică ce a integrat precizările doctrinare ale sinoadelor ecumenice care vor urma. Cu toate acestea, ele reprezintă căutările de clarificare ale începuturilor teologiei creștine, fără de care dezvoltările ulterioare nu ar fi avut în niciun caz aceeași limpezime. În același timp, în *Extrase* îl vedem pe Clement depunând un mare efort pentru a înțelege poziția adversarilor doctrinari. Autenticitatea demersului marelui alexandrin constă tocmai în faptul că acesta a integrat în discursul său teologic ceea ce a considerat fecund în demersul conceptual al valentinienilor, acordându-i totodată un sens ortodox, după îndemnul Apostolului Pavel de a le încerca pe toate, dar de a păstra ce este bine (*1 Tesaloniceni* 5, 21). Astfel, așa cum a făcut cu

filosofia greacă și, în general, cu întreaga cunoaștere pe care epoca i-a pus-o la dispoziție, anume de a culege ceea ce poate fi folositor pentru urcușul spiritual al creștinilor, tot astfel autorul alexandrin a intrat într-o dezbatere pozitivă cu gnoza valentiniană, din care a respins ceea ce era în conflict fățiș cu doctrina creștină, dar din care a preluat concepte pe care le-a considerat fertile în vederea conturării viziunii creștine.

Pentru a completa demersul expozitiv și critic întreprins de Clement în *Extrase*, în cea de-a doua parte a volumului, am oferit o traducere a tuturor fragmentelor lui Valentin, fondatorul gnozei valentiniene, și despre valentinieni care pot fi găsite în *Stromate*. Fragmentele sunt însoțite de remarcile critice ale lui Clement din contextul în care acesta le citează, pentru a dispune astfel de un tablou complet al modului în care teologul alexandrin s-a raportat la gnoza valentiniană. Traducerea fragmentelor și a observațiilor critice ale lui Clement este însoțită de comentarii ample, care să le explice importanța și sensul. Cititorul român interesat atât de istoria gnozei, cât și de istoria doctrinei dispune astfel de un diptic inedit, format din *Extrasele din Theodot* și din fragmentele comentate mai ales ale lui Valentin, diptic al cărui sens ne-am străduit să-l decriptăm prin bogatele trimiteri făcute atât la literatura creștină de dinaintea lui Clement și din timpul lui, cât și la literatura gnostică de care dispunem acum, mai ales după descoperirea bibliotecii gnostice de la Nag Hammadi, în Egipt.

Acest volum se dorește a fi atât o completare la un proiect mai amplu, acela al traducerii inedite în limba română a operei Sfântului Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, din care au apărut deja trei volume, cât și o bază pusă pentru un viitor volum, mai dezvoltat, care să cuprindă ceea ce am numit mai sus „ultimul Clement", anume: așa-numita *Stromată a opta*, *Extrasele din Theodot*, *Selecțiile profetice* și fragmentele din *Hipotipoze* și din alte scrieri pierdute ale autorului creștin.

Editura *Basilica*

EXTRASE DIN THEODOT

INTRODUCERE

Ce sunt *Extrasele din Theodot* și care a fost scopul alcătuirii lor? Sunt ele note de lectură adunate în vederea compunerii operelor care ni s-au păstrat (*Protrepticul*, *Pedagogul*, *Stromatele*, *Care bogat se va mântui?*), sau în vederea conceperii unor opere ulterioare, sau și una și alta? Sunt ele fragmente adunate de vreun copist din opere deja încheiate ale lui Clement, opere care însă nu ni s-au păstrat? Se pare că răspunsul la aceste întrebări, care animă cercetarea mai recentă a operei scriitorului alexandrin, nu poate fi nici măcar conturat fără o discuție prealabilă a modului în care ne-au parvenit *Extrasele*. Vom prezenta, așadar, înainte de toate, codexul care ne-a transmis această colecție de fragmente, semnificația poziționării *Extraselor* în acest corpus de fragmente, pentru a lua în discuție apoi semnificația și justificarea titlului prin raportare la conținut, urmând să ne oprim și asupra conținutului însuși.

Codexul Laurentianus

Descriere și evaluare

Extrasele din Theodot se regăsesc cu titlul Ἐκ τῶν θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί în Codexul Pluteus sau Laurentianus[1] 5.3 din secolul al XI-lea, fiind păstrat de Biblioteca Laurențiană din Florența. Este principalul codex de care dispunem

[1] Codexul poate fi accesat online la adresa: http://mss.bmlonline.it/catalogo.aspx?Collection=Plutei&Creator=Clemens+Alexandrinus (accesat ultima dată în luna aprilie 2020). Mai există un codex care conține *Extrasele, Paris Suppl. Gr.* 250, dar care nu este decât o copie din secolul al XVI-lea a Codexului Laurentianus.

pentru cunoașterea *Stromatelor*. Astfel, el conține 388 de foi (775 de pagini), dintre care: de la fol. 1^r la fol. 346^r regăsim primele șapte Stromate; iar de la fol. 346^v până la fol. 388^r aflăm o serie de fragmente împărțite în patru părți. Întregul corpus fragmentar începe la fol. 346^v cu superscripția στρωματεὺς ὄγδοος (*Stromata a opta*) până la fol. 353^r, unde, cam la mijlocul paginii, regăsim un nou titlu bine marcat: αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις εἰσίν (*Metodele și principiile de cercetare privesc și implică următoarele chestiuni*); această secțiune se întinde de la fol. 353^r până la fol. 361^r, unde titlul αἱ τῶν ζητήσεων ἔφοδοι καὶ ἀρχαὶ περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις se repetă ca o subscripție, tot cam pe la mijlocul paginii, după care urmează o linie decorată la ambele capete cu motive florale, iar apoi titlul *Extraselor*, pe care l-am redat mai sus în întregime; *Extrasele* se întind de la fol. 361^r până la fol. 377^v, unde, în josul paginii, pe ultimul rând, abia diferențiat față de textul de dinainte, aflăm un nou titlu: ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί (*Selecții din scrierile profetice*); în sfârșit, *Selecțiile* se întind de la fol. 377^v până la sfârșitul codexului, fol. 388^r.

Câteva remarci se impun cu privire la dispunerea scrierilor și marcarea titlurilor. Deși demarcate în patru părți în funcție de titluri, linia decorată pare să le împartă în două mari secțiuni: una, marcată cu superscripția *Stromata a opta*, care se întinde până la *Extrase* și cuprinde și partea intermediară notată cu *Metodele și principiile...*; o alta, care se întinde de la *Extrase* și care pare să cuprindă și *Selecțiile profetice*. Dacă acest criteriu, al liniei decorate, funcționează pentru departajarea formală, analiza de conținut surprinde însă o realitate ușor diferită: în vreme ce tematica abordată în prima secțiune, care privește logica cercetării, este consistentă în ambele părți (adică atât partea care începe cu superscripția *Stromata a opta*, cât și cea care îi urmează până la *Extrase*), în cea de-a doua secțiune, deși departajarea formală prin titlul *Selecțiilor profetice* ar putea indica o continuitate cu *Extrasele*, stilul și tematica diferă în mod evident. Câteva teme comune abordate atât în *Extrase*, cât și în *Selecțiile profetice* pot fi identificate, într-adevăr, dar ele nu sunt îndeajuns de semnificative pentru a ne putea face să credem că cele două scrieri făceau parte din aceeași operă. Din punct de vedere stilistic și tematic, *Selecțiile profetice* stau mult mai aproape de cele câteva fragmente care ne-au rămas din ultima operă a lui Clement, *Hipotipozele*. Prin urmare, în vreme ce

primele două părți ale primei secțiuni au o unitate stilistică și de conținut, ultimele două părți din a doua secțiune nu au. Iar dacă *Selecțiile profetice* par să aibă mult mai multe trăsături în comun cu *Hipotipozele*, atunci *Extrasele* rămân ca o piesă aparte în întreg acest corpus fragmentar.

Unitatea pe care o au *Extrasele* ține mai mult de tematica valentiniană abordată și de modalitatea de construcție (note de lectură), în vreme ce primele două părți ale corpusului fragmentar (pe care le putem deja uni sub titlul simplu de *Stromata a opta*) au nu numai o unitate tematică (dată de principiile cercetării logico-filosofice), ci și stilistică: *Stromata a opta* se prezintă din punct de vedere discursiv ca un întreg mult mai bine închegat decât *Extrasele*. Același lucru poate fi spus și despre *Selecțiile profetice*: deși au o tematică diferită atât față de cea din *Stromata a opta*, cât și față de cea din *Extrase*, *Selecțiile profetice* sunt la rândul lor destul de unitare din punct de vedere stilistic[2].

Faptul că acest corpus fragmentar este marcat prin superscripția *Stromata a opta* a provocat confuzie încă din secolul al IV-lea d.Hr. Eusebiu de Cezareea menționează între scrierile clementine opt Stromate[3], în vreme ce discipolul său Acacius de Cezareea citează din ceea ce el credea a fi *Stromata a opta*, citat care însă provine din *Selecțiile profetice*[4]. Faptul că Acacius a avut acces la aceeași bibliotecă la care a avut acces și Eusebiu ne lasă de înțeles că amândoi au avut în fața ochilor același manuscris. Pe de altă parte, faptul că pentru Acacius ceea ce era integrat *Selecțiilor profetice* aparținea *Stromatei a opta* ne arată că, cel mai probabil, manuscrisul Laurentianus din secolul al XI-lea, care ne-a parvenit, este în bună măsură o copie a celui consultat de Eusebiu și Acacius.

Un alt martor important al tradiției manuscrise a operelor lui Clement Alexandrinul este patriarhul Fotie al Constantinopolului. Patriarhul Fotie spune în *Bibliotheca* sa că, în vreme ce, în toate manuscrisele, primele șapte Stromate au aceleași titluri și același conținut, *Stromata a opta* are atât titluri diferite, cât și conținuturi diferite, pentru că, în timp ce în unele manuscrise *Stromata a opta*

[2] Este și opinia editorului italian al *Selecților profetice*, Carlo Nardi: vezi CLEMENTE ALESSANDRINO, *Estratti profetici. Eclogae propheticae*, a cura di Carlo Nardi, EDB, Bologna, 2004, p. 11.

[3] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*, VI, 13.1.

[4] ACACIUS DE CEZAREEA, *Fragmenta in Genesim*, 3.21.

poartă titlul *Care bogat se va mântui?*, iar conținutul este al acestei scrieri care ni s-a păstrat, în altele *Stromata a opta* poartă chiar acest titlu, iar începutul citat de patriarhul Fotie este identic cu începutul *Stromatei a opta* care ni s-a păstrat. Patriarhul Fotie continuă apoi: „Iar această carte a Stromatelor (*i.e.* cea de-a opta) dezvoltă în unele locuri idei nesănătoase, dar totuși nu în măsura în care o fac *Hipotipozele*, întrucât el (Clement) combate în același timp multe dintre ideile expuse în ea (*i.e.* în *Stromata a opta*)"[5]. Această ultimă mențiune a patriarhului Fotie ne sugerează că, între manuscrisele care conțineau *Stromata a opta*, el a avut acces la un conținut similar atât manuscrisului la care a avut acces Acacius de Cezareea, cât și Codexului Laurentianus. Acele câteva „idei nesănătoase" pe care le menționează Fotie pot face referire mai ales la *Extrase*, unde Clement utilizează într-adevăr uneori un limbaj aproape identic cu cel al valentinienilor, sugerând astfel o apropiere de concepțiile lor, dar într-un sens diferit de al acestora (fără ca acest lucru să mai poată fi observat la o lectură fugară), dar combate totodată mai multe dintre aceste „idei nesănătoase". Astfel, *Extrasele* s-ar potrivi perfect remarcii făcute de Fotie.

În același timp, la fel de interesant este faptul că nici Acacius, nici Fotie nu par să fie conștienți că ceea ce ei numeau *Stromata a opta* avea mai multe secțiuni, ceea ce sugerează că este posibil ca manuscrisele lor să nu fi avut titlurile *Extraselor* și *Selecțiilor profetice*, de care noi dispunem. Această implicație ar fi deosebit de importantă, pentru că ar avea o relevanță directă asupra momentului în care apare titlul *Extraselor*. La fel de posibil este însă și ca Fotie să fi urmat exemplul lui Acacius și să fi considerat că tot ceea ce urmează superscripției *Stromata a opta* să aparțină într-adevăr acestei Stromate, titlurile din manuscrise indicând diferite secțiuni ale acesteia, iar nu scrieri diferite – motiv pentru care nici Acacius, dar nici Fotie să nu fi simțit nevoia de a le cita în mod separat.

Prin urmare, dacă din punct de vedere formal pare că, în cazul părții fragmentare a Codexului Laurentianus, avem de-a face cu două secțiuni bine departajate de linia decorată, iar din punct de vedere al conținutului – cu trei texte diferite, din punctul de vedere al modului în care Părinții par să fi receptat corpusul fragmentar, ar fi vorba de o singură scriere – *Stromata a opta* –, al cărei superscript

[5] PATRIARHUL FOTIE, *Bibliotheca*, 111.

deschide întreaga secțiune și pare să joace rolul unui titlu global pentru tot ceea ce urmează Stromatei a VII-a în manuscris. Acest mod de a vedea lucrurile însă nu numai că este necritic, dar se lovește și de contraargumentul că sfârșitul codexului, fol. 388ʳ, nu marchează în niciun fel sfârșitul Stromatei – nici prin vreo linie decorată, nici prin vreun subscript de genul *Stromata a opta*, așa cum este cazul cu celelalte Stromate, dar nici prin menționarea în text că *Stromata a opta* se încheie, așa cum este cazul Stromatei a V-a, care, deși nu are niciun element formal de departajare, menționează în text sfârșitul ei. Vom vedea totuși că acest din urmă mod de a evalua situația a fost reținut, cu modificări, de unii dintre cercetătorii moderni.

Cercetarea modernă a corpusului de fragmente din Codex Laurentianus

Cum era de așteptat, această situație confuză în care se găsește corpusul de fragmente de la sfârșitul Codexului Laurentianus a generat diferite moduri de a-l raporta la scrierile cunoscute și păstrate ale marelui alexandrin, de a-l integra în ceea ce se crede a fi fost proiectul editorial și programatic al acestuia și, prin urmare, de a-i aprecia importanța.

Cercetarea modernă a părții fragmentare a Codexului Laurentianus a început practic cu prima ediție tipărită a lui[6]. Editorul Piero Vettori este cel care inițiază viziunea „tradițională" asupra corpusului de fragmente. Astfel, el considera că linia decorată marchează sfârșitul *Stromatei a opta*, pe când *Extrasele* și *Selecțiile profetice* sunt două scrieri separate – opinie pe care, cu anumite amendamente și precizări, o împărtășim la rândul nostru.

Un alt cercetător care a editat operele lui Clement în 1616, umanistul olandez Daniel Heinse, este printre primii care se îndoiește că ceea ce este deasupra liniei decorate aparține *Stromatelor*. Potrivit editorului olandez, *Stromata a opta* este mult prea scurtă față de celelalte Stromate, iar conținutul ei, dat de chestiuni logice,

[6] Întreaga prezentare care urmează, până la discuția opiniilor lui Pierre Nautin, este tributară celei făcute de Matyáš HAVRDA, *The So-Called Eight Stromateus by Clement of Alexandria. Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*, Brill, Leiden-Boston, 2016, pp. 7-19.

diferă de abordarea în general teologică a celorlalte Stromate. Prin urmare, pentru Daniel Heinse, așa-numita *Stromată a opta* ar fi fost un fragment preluat dintr-o altă scriere, cel mai probabil *Hipotipozele*, care a înlocuit autentica *Stromată a opta*; aceasta ar fi existat, dar apoi s-ar fi pierdut.

Opinia cercetătorului olandez este implicit combătută de un teolog catolic german, Joseph Hubert Reinkens, care, într-o lucrare din 1851[7], arată că începutul *Stromatei a opta* trădează totuși aceleași interese teologice precum cele din alte Stromate. Teologul german mai notează și o serie de paralele între *Stromata a opta* și celelalte Stromate. Concluzia lui Reinkens este că *Stromata a opta* este un fragment chiar din Stromata a VIII-a originală, din care a fost selectată doar partea logică.

Tot în secolul al XIX-lea, teologul și diplomatul prusac Christian Karl Josias von Bunsen se apleacă și asupra cercetării scrierilor de sub linia decorată în primul său volum din *Analecta Ante-Nicaena*, volum care conținea fragmente din *Hipotipoze*. Bunsen a făcut cu scrierile de sub linie ceea ce a făcut Heinse cu cele de deasupra liniei: le-a considerat fragmente din *Hipotipoze*, o părere ce va fi susținută și în secolul al XX-lea.

În 1884 apare o lucrare a lui Theodor Zahn[8], care va marca cercetarea asupra sfârșitului Corpusului Laurentianus până în zilele noastre. Zahn este unul dintre primii cercetători care își pune problema dacă nu cumva atât *Extrasele*, cât și *Selecțiile profetice* să fi fost compuse chiar de mâna lui Clement în vederea alcătuirii altor opere. Cu toate acestea, cercetătorul german respinge ideea și susține posibilitatea ca ambele texte să fi fost extrase de altcineva din opera finalizată a lui Clement. Așa cum vom vedea, această opinie este împărtășită și de Pierre Nautin, autorul unuia dintre cele mai importante studii asupra corpusului de fragmente de la sfârșitul Codexului Laurentianus. Potrivit lui Zahn, opera din care au fost luate toate fragmentele, inclusiv *Extrasele* și *Selecțiile profetice*, este chiar Stromata a VIII-a pierdută. În mod interesant, Zahn își fundamentează opinia plecând chiar de la titlul *Extraselor*. Potrivit lui M. Havrda, T. Zahn argumentează că „autorul titlului nu ar fi

[7] Joseph Hubert REINKENS, *De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber*, Aderholz, Wroclaw, 1851.

[8] Theodor ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon und der altkirchlichen Literatur*, vol. III: *Supplementum Clementinum*, Deichert, Erlangen, 1884.

avut cum să creadă că extrasele provin din scrierile valentinianului Theodot, întrucât opiniile valentinienilor și ale lui Theodot însuși sunt criticate în această scriere”[9]. Așa cum vom vedea însă, chiar titlul *Extraselor* constituie un contraargument împotriva acestui mod de a vedea lucrurile, pe care îl va îmbrățișa într-un mod aparte și Pierre Nautin.

Prima lucrare critică dedicată explicit *Extraselor* este cea a lui Paul Ruben[10]. În ceea ce privește primele două părți, cele de deasupra liniei decorate, Ruben acceptă opinia lui Zahn, potrivit căruia ele aparțin părții introductive a celei de-a opta cărți a *Stromatelor*. Ruben sugerează totuși că și unele secțiuni din *Selecțiile profetice* ar aparține *Stromatei a opta*, în vreme ce mare parte din ele proveneau din *Hipotipoze*. În schimb, Ruben respinge ideea lui Zahn că și *Extrasele* ar fi făcut parte din Stromata a VIII-a, mai ales pentru că *Extrasele* nu corespund în niciun fel planurilor anunțate de Clement în *Stromate* pentru Stromata a VIII-a, dar și pentru că majoritatea doctrinelor expuse în *Extrase* nu aparțin lui Clement. Pentru Ruben, *Extrasele* sunt note de lectură ale lui Clement luate în vederea unei lucrări viitoare, anume *Despre principii și teologie*, menționată în *Care bogat se va mântui?*, 26.8.

La scurt timp după Ruben, Hans von Arnim[11] preia ideea acestuia cu privire la *Extrase* și o aplică și *Selecțiilor profetice*, susținând, în mod bizar prin raportare la conținutul acestei din urmă scrieri, că și *Selecțiile profetice* ar fi note de lectură ale lui Clement din scrieri valentiniene, note luate în vederea alcătuirii unei opere ulterioare.

În 1910 apare un nou studiu care ia în discuție fragmentele păstrate după superscripția *Stromata a opta*[12]. Wilhelm Ernst face o analiză critică a surselor filosofice ale *Stromatei a opta*. În plus, el studiază sistematic corespondențele dintre *Stromata a opta* și celelalte Stromate, continuând astfel ceea ce începuse teologul german Reinkens, menționat mai sus. Ernst ajunge astfel la concluzia că a opta carte a *Stromatelor* este o colecție de note private luate de Clement înainte de a scrie *Stromatele*, în vederea redactării acestora. Potrivit aceluiași cercetător, sursa notelor clementine o

---

[9] Vezi M. HAVRDA, *The So-Called...*, p. 15.

[10] Paul RUBEN, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto*, Teubner, Leipzig, 1892.

[11] Hans von ARNIM, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Adler, Rostock, 1894.

[12] Wilhelm ERNST, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur*, Officina Hubertiana, Gottingen, 1910.

reprezintă notele de curs luate de Clement pe când îi audia pe profesorii săi de la școala catehetică din Alexandria.

Această din urmă idee va fi preluată și dezvoltată de Wilhelm Bousset cinci ani mai târziu, într-o lucrare din 1915[13]. Potrivit lui Bousset, notele din care se va fi dezvoltat corpusul de fragmente sunt cele luate de Clement la audierea cursurilor lui Panten. Ideea a fost respinsă însă pe bună dreptate de comunitatea academică și a fost abandonată rapid.

Pierre Nautin și cercetarea contemporană a fragmentelor din Codexul Laurentianus

Una dintre cele mai solide, dar și mai controversate analize a problemelor puse de corpusul de fragmente aparține patrologului francez Pierre Nautin. Vom acorda o mai mare atenție studiului său din 1976[14], întrucât influența pe care a avut-o asupra cercetării fragmentelor din Codexul Laurentianus se resimte până în zilele noastre[15].

Pierre Nautin respinge încă de la început ipoteza notelor de lectură și susține, pe urmele lui Theodor Zahn, că am avea de-a face cu excerpte realizate de un copist, care, nemaiavând multe foi până la sfârșitul codexului, a ales să extragă ce i s-a părut mai interesant din operele lui Clement. Potrivit lui Nautin, de la superscripția *Stromata a opta* până la subtitlul *Metode și principii de cercetare*, deci prima parte a corpusului de fragmente, am avea de-a face cu un extras din cea de-a opta carte a *Stromatelor*, pierdută, iar celelalte trei părți (partea a doua din *Stromata a opta*, *Extrasele* și *Selecțiile profetice*) ar fi fost extrase din *Hipotipoze* (ipoteza lui Bunsen). Patrologul francez crede că acesta este cel mai bun mod de a justifica originea fragmentelor de la sfârșitul Codexului Laurentianus. Drept dovadă, Pierre Nautin face analogia cu un papirus descoperit la Tura, în

[13] Wilhelm BOUSSET, *Judisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1915.

[14] Pierre NAUTIN, „La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 30, 1976, pp. 268-302.

[15] Vezi, spre exemplu, studiul lui Bogdan Gabriel BUCUR, *Angelomorphic pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

Egipt, în 1941, care conține o colecție de extrase din câteva opere ale lui Origen. Editorul colecției de extrase, Jean Scherer, a arătat că nu este vorba de o copie a unei alte colecții de extrase, ci că cel care a făcut selecția este chiar copistul[16]. Potrivit lui Nautin, această practică a extraselor din operele unor mari autori creștini era una curentă, astfel încât nu ar fi de mirare ca un copist să fi făcut același lucru la sfârșitul Codexului Laurentianus. În plus, spune patrologul francez, este neverosimil să credem că am avea de-a face cu un corpus de note de lectură pe care prietenii lui Clement ar fi ales să-l publice după moartea acestuia, în condițiile în care o astfel de practică nu era curentă în Antichitate, iar reputația literară a maestrului ar fi cerut mai degrabă ca aceste note să fie ascunse, nu publicate. Vine apoi și problema titlului *Extraselor*: potrivit lui Nautin, nu am avea motive să ne îndoim că titlul aparține copistului, dacă ne gândim că titlul din greacă ar putea fi mai fidel redat prin: *Rezumate din învățăturile lui Theodot*, iar nu din *lucrările lui Theodot*, așa cum s-a tradus în mod tradițional. Astfel, citind lucrarea din care provin *Extrasele*, copistul ar fi dat un titlu cu referire la „ideile" lui Theodot pe care Clement le rezumă, iar nu la „operele" lui Theodot, ceea ce ar fi putut sugera că titlul i-ar fi aparținut chiar lui Clement[17].

Pierre Nautin face apoi o critică și a celeilalte ipoteze (Ernst și Bousset), anume a notelor de curs luate de Clement pe când își audia profesorii la școala catehetică din Alexandria, mai ales la cursurile lui Panten. Nautin face mai întâi o deconstrucție a analizei lui Ernst a corespondențelor dintre primele șapte Stromate și *Stromata a opta* și a surselor filosofice ale acestor corespondențe. Potrivit patrologului francez, nu avem argumente serioase să credem că notele precedă Stromatele I-VII din simplul motiv că, în acestea din urmă, sursele filosofice identificate sunt mai amplu tratate decât în note, ceea ce, pentru Nautin, sugerează că Stromatele

---

[16] *Apud* P. NAUTIN, „La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie", p. 270: Jean SCHERER, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origene d'apres le papyrus n° 88747 du Musée du Caire*, Institut français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'étude, XXVIII, Le Caire, 1956, pp. 26-29.

[17] Editorul și traducătorul englez al *Extraselor*, Robert Pierce Casey, consideră că titlul îi poate fi atribuit „cu încredere" lui Clement, pentru că numai acesta putea dispune de informațiile noi pe care le aduce titlul: vezi *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, The Harvard University Press, Cambridge, 1934, p. 5. Pentru problemele pe care le pune titlul *Extraselor*, precum și pentru respingerea opiniei lui R.P. Casey, vezi mai jos secțiunea dedicată titlului.

I-VII sunt anterioare notelor din *Stromata a opta*. Patrologul francez se oprește apoi asupra ipotezei lui Bousset, potrivit căruia notele lui Clement ar fi fost luate pe când acesta îl audia pe profesorul său Panten. În această privință, Nautin observă pe bună dreptate că ipoteza lui Bousset este o simplă speculație, fără o fundamentare riguroasă în analiza operei lui Clement.

Odată critica celorlalte ipoteze încheiată, Pierre Nautin trece la fundamentarea propriei ipoteze pe o bază mai solidă decât simpla analogie cu papirusul de la Tura. Patrologul francez face astfel o reconstrucție a planului editorial anunțat de Clement în Stromatele I, II și IV și subliniază faptul că, la sfârșitul celei de-a șaptea Stromate (89.1), autorul alexandrin anunță ce anume va trata în următoarea Stromată, dar și faptul că, odată cu finalizarea celei de-a șaptea Stromate, partea etică a programului inițiatic a fost încheiată (Stromata a VII-a, 110.4). Concluzia acestei analize a lui Nautin este că ceea ce mai rămânea de realizat din programul anunțat chiar de autorul alexandrin era: 1. o secțiune apologetică îndreptată împotriva grecilor și iudeilor cu privire la Întrupare și care era prevăzută să fie tratată în *Stromata a opta*; 2. prima parte a fizicii, care trebuia să discute a) opiniile filosofilor asupra principiilor și b) doctrinele ereticilor; 3. a doua parte a fizicii sau epopteia (inițierea supremă în gnoza divină), care trebuia să fie un comentariu al cărților biblice, începând cu *Facerea*. Potrivit lui Pierre Nautin, Clement și-a realizat întreg acest program editorial în *Stromata a opta* și mai ales în *Hipotipoze*. Astfel, secțiunii apologetice îi corespunde prima parte din *Stromata a opta*; discutarea opiniilor filosofilor e de regăsit în partea a doua a corpusului de fragmente din Laurentianus; discuția asupra doctrinelor eretice își află un corespondent în *Extrase*; iar epopteia este de regăsit în *Selecțiile profetice*. Cum însă e dificil de crezut că toate aceste teme au putut fi abordate într-o singură Stromată (cum credea Zahn), Nautin a împărțit fragmentele după proveniență, așa cum am notat mai sus: prima parte din *Stromata a opta* ca provenind chiar din a opta carte a *Stromatelor*, pe când celelalte trei părți ca provenind din *Hipotipoze*, o lucrare despre care știm că era de mari dimensiuni, aproape la fel de mare ca *Stromatele*.

Dincolo de faptul că similitudinea dintre programul anunțat chiar de Clement în *Stromate* și temele tratate în corpusul de fragmente este pentru Pierre Nautin izbitoare, acesta aduce alte două

argumente care să-i coroboreze teza privitoare la faptul că autorul alexandrin și-a realizat programul literar. Primul argument este dat de o mențiune făcută de Clement în *Care bogat se va mântui?*, 26.8: „A se nota un înțeles și mai înalt: cămila care o ia înaintea bogatului pe calea cea strâmtă și îngustă este un tainic simbol al Mântuitorului, [simbol al cărui sens] poate fi aflat în expunerea din *Despre principii și teologie*". Potrivit patrologului francez, pasajul din *Care bogat se va mântui?* confirmă că Clement tratase deja despre principii și teologie, deziderat pe care îl anunțase încă din Stromata a IV-a, 2.1-2. Al doilea argument este construit plecând de la prezentarea pe care patriarhul Fotie o face în *Bibliotheca* sa (paragraful 109) *Hipotipozelor* lui Clement. Fotie îl acuză pe Clement de mai multe idei ciudate sau chiar eretice: spune că autorul alexandrin credea în ideile platonice și într-o materie eternă, că Îl cobora pe Fiul la rang de creatură și că Logosul nu S-a întrupat decât în mod aparent, că el credea în metempsihoze și că Eva a ieșit din Adam nu așa cum ne relatează *Facerea*, ci într-un mod rușinos; în plus, în același fragment, Fotie menționează și că *Hipotipozele* se doreau a fi o exegeză la *Facere*, *Ieșire*, *Psalmi*, *Eccleziast*, *epistolele pauline* și *epistolele sobornicești*, dar și că Clement se prezenta singur a fi fost discipolul lui Panten. Pierre Nautin susține că aproape toate aceste mențiuni își au un corespondent în *Extrase* și în *Selecții*, ceea ce ar justifica argumentul că aceste colecții de fragmente provin la origine din *Hipotipoze*. Astfel, în *Extrase*, spune Nautin, aflăm concepția potrivit căreia Logosul este o creatură (Extrasul 20), dar și faptul că Eva este prezentată ca derivând, sub forma unei semințe, din Adam, ca o scurgere din acesta (Extrasul 21.2); pe de altă parte, în *Selecțiile profetice* găsim mai multe exegeze la *Facere* și la *Psalmi*, precum și menționarea lui Panten.

Înlănțuirea de argumente realizată de Pierre Nautin pentru a-și dovedi teza este într-adevăr impresionantă, însă analiza amănunțită a fiecărui argument în parte, realizată deja de unii cercetători, credem că i-a știrbit mult din credibilitate. Cele mai puternice contraargumente aduse primei părți a ipotezei lui Nautin au fost formulate de Matyáš Havrda, în lucrarea deja menționată[18]. Havrda arată pe bună dreptate că analogia cu papirusul din Tura nu

[18] M. HAVRDA, *The So-Called...*, pp. 20-23.

este convingătoare: în primul rând, în extrasele pe care le face din opera *Contra Celsum* a lui Origen, copistul anunță înaintea extrasului opinia lui Origen cu numele „Origen", iar pe a lui Celsus cu numele „Celsus", ceea ce ar fi trebuit să se întâmple și în *Extrase*, de exemplu, dar nu se întâmplă, din contră: sunt menționați Theodot și valentinienii, iar când introduce propria opinie sau pe cea a Bisericii, Clement își marchează de obicei remarca prin „noi"; în al doilea rând, titlurile pe care le găsim în papirusul din Tura se referă la autorul din care sunt făcute extrasele (Origen) și la lucrarea din care sunt scoase – or, în baza argumentului lui Nautin ar trebui să credem că cel care a făcut extrasele din Codexul Laurentianus a introdus propriile titluri, fără a indica sursa din care face extrasele; în al treilea rând, chiar titlul *Extraselor* constituie un puternic argument împotriva ipotezei lui Nautin: în vreme ce în papirusul din Tura avem menționată sursa din care se fac extrasele, în cazul *Extraselor* clementine sursa menționată explicit este Theodot, iar nu Clement[19].

În privința celuilalt argument adus de Nautin împotriva ipotezei notelor de lectură, M. Havrda remarcă pe bună dreptate că publicarea unor note nu era în niciun caz un obicei nemaiîntâlnit în Antichitate. Scrierile rămase de la Aristotel sunt un bun exemplu, precum și faptul că Galen menționează că unele dintre notițele sale au devenit publice fără acordul lui[20]. Prin urmare, este reală posibilitatea ca prieteni ai lui Clement sau legatari ai lui literari să fi considerat că partea fragmentară a operei lui Clement merită a fi publicată. Un argument în plus în favoarea acestei ipoteze este și faptul că, așa cum am observat și noi mai sus, Eusebiu și Acacius au avut acces la un manuscris care, din punctul de vedere al conținutului, era probabil similar cu ceea ce ni s-a transmis și nouă prin Codexul Laurentianus, ceea ce înseamnă că acest corpus de fragmente a fost publicat la scurt timp după moartea lui Clement, sub forma în care ni s-a păstrat și nouă astăzi.

---

[19] Pentru critica modului specific în care Nautin înțelege titlul *Extraselor* vom reveni mai jos, în secțiunea dedicată titlului.

[20] M. HAVRDA, *The So-Called...*, p. 23, nota 76, unde este citat Harry Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven/London, 1995, p. 118: „The currency of unauthorized, excerpted, or corrupted texts is so frequently given as the reason for publication that it is almost a *topos* in the literature of the period".

Acestor contraargumente li se pot adăuga alte câteva. Analiza lui Pierre Nautin este una extrem de formală, fără să țină cont de analiza stilistică a mănunchiurilor de fragmente de la sfârșitul Codexului Laurentianus. O analiză de acest fel i-ar fi permis patrologului francez să vadă că *Stromata a opta*, *Extrasele* și *Selecțiile profetice* diferă atât de mult atât din punctul de vedere al conținutului, cât și al stilului, încât este dificil de crezut, ba chiar cu neputință, că ele au fost alcătuite de mâna unui singur copist, fără ca acesta să marcheze în vreun fel sursa din care preia extrasele, sau că trei sferturi din fragmente ar fi provenit dintr-o singură lucrare, *Hipotipozele*. Mai ales acest din urmă aspect trebuie subliniat: anume, faptul că diferența de tematică și de stil între cele trei mănunchiuri de fragmente este atât de mare, încât este neverosimil ca ele să provină din aceeași operă.

Apoi, Pierre Nautin observă pe bună dreptate în critica adusă lui Ernst și Bousset că precedența notelor față de Stromatele I-VII este îndoielnică, însă de aici nu rezultă neapărat că Stromatele I-VII sunt în mod necesar anterioare notelor[21]. În plus, Nautin respinge cu prea multă ușurință analiza corespondențelor dintre Stromatele I-VII și *Stromata a opta*. Argumentul poate fi cu siguranță extins și pentru *Extrase*, sau mai ales pentru *Extrase*: corespondențele dintre *Extrase* și *Stromate* sunt atât de numeroase și de specifice, încât este dificil de crezut că *Extrasele* sunt cu totul posterioare *Stromatelor*[22]; reciproca nu este nici ea neapărat valabilă: nu există o necesitate ca ele să fi fost anterioare *Stromatelor*, ci e de crezut că ele au fost alcătuite cel mai probabil în timp ce Clement își redacta *Stromatele* și că vor fi servit în plus la alcătuirea unei/unor opere ulterioare *Stromatelor*. Cum însă între *Extrasele din Theodot* și *Selecțiile profetice* există o serie de corespondențe interesante care

[21] Așa cum bine a remarcat Andrew C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden/Boston, 2009, p. 61, argumentul lui Nautin împotriva lui Ernst privind precedența *Stromatelor* față de note prin raportare la sursele filosofice citate în ele se poate întoarce împotriva patrologului francez, întrucât amploarea mai mare a citării din sursele filosofice în *Stromate* față de note nu este un argument pentru stabilirea precedenței: din acest punct de vedere, tocmai prin caracterul lor succint notele s-ar putea dovedi a fi anterioare (deși nu e necesar să și fie așa).

[22] Așa cum se va vedea din numeroasele trimiteri făcute în notele dedicate *Extraselor*, corespondențele dintre acestea și *Stromate* nu se limitează doar la ultimele Stromate, ci pot fi identificate încă din Stromata a II-a. Ceea ce sugerează că *Stromatele* și *Extrasele* sunt cel puțin într-o anumită măsură contemporane.

este convingătoare: în primul rând, în extrasele pe care le face din opera *Contra Celsum* a lui Origen, copistul anunță înaintea extrasului opinia lui Origen cu numele „Origen", iar pe a lui Celsus cu numele „Celsus", ceea ce ar fi trebuit să se întâmple și în *Extrase*, de exemplu, dar nu se întâmplă, din contră: sunt menționați Theodot și valentinienii, iar când introduce propria opinie sau pe cea a Bisericii, Clement își marchează de obicei remarca prin „noi"; în al doilea rând, titlurile pe care le găsim în papirusul din Tura se referă la autorul din care sunt făcute extrasele (Origen) și la lucrarea din care sunt scoase – or, în baza argumentului lui Nautin ar trebui să credem că cel care a făcut extrasele din Codexul Laurentianus a introdus propriile titluri, fără a indica sursa din care face extrasele; în al treilea rând, chiar titlul *Extraselor* constituie un puternic argument împotriva ipotezei lui Nautin: în vreme ce în papirusul din Tura avem menționată sursa din care se fac extrasele, în cazul *Extraselor* clementine sursa menționată explicit este Theodot, iar nu Clement[19].

În privința celuilalt argument adus de Nautin împotriva ipotezei notelor de lectură, M. Havrda remarcă pe bună dreptate că publicarea unor note nu era în niciun caz un obicei nemaiîntâlnit în Antichitate. Scrierile rămase de la Aristotel sunt un bun exemplu, precum și faptul că Galen menționează că unele dintre notițele sale au devenit publice fără acordul lui[20]. Prin urmare, este reală posibilitatea ca prieteni ai lui Clement sau legatari ai lui literari să fi considerat că partea fragmentară a operei lui Clement merită a fi publicată. Un argument în plus în favoarea acestei ipoteze este și faptul că, așa cum am observat și noi mai sus, Eusebiu și Acacius au avut acces la un manuscris care, din punctul de vedere al conținutului, era probabil similar cu ceea ce ni s-a transmis și nouă prin Codexul Laurentianus, ceea ce înseamnă că acest corpus de fragmente a fost publicat la scurt timp după moartea lui Clement, sub forma în care ni s-a păstrat și nouă astăzi.

---

[19] Pentru critica modului specific în care Nautin înțelege titlul *Extraselor* vom reveni mai jos, în secțiunea dedicată titlului.

[20] M. HAVRDA, *The So-Called...*, p. 23, nota 76, unde este citat Harry Y. GAMBLE, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven/London, 1995, p. 118: „The currency of unauthorized, excerpted, or corrupted texts is so frequently given as the reason for publication that it is almost a *topos* in the literature of the period".

Acestor contraargumente li se pot adăuga alte câteva. Analiza lui Pierre Nautin este una extrem de formală, fără să țină cont de analiza stilistică a mănunchiurilor de fragmente de la sfârșitul Codexului Laurentianus. O analiză de acest fel i-ar fi permis patrologului francez să vadă că *Stromata a opta*, *Extrasele* și *Selecțiile profetice* diferă atât de mult atât din punctul de vedere al conținutului, cât și al stilului, încât este dificil de crezut, ba chiar cu neputință, că ele au fost alcătuite de mâna unui singur copist, fără ca acesta să marcheze în vreun fel sursa din care preia extrasele, sau că trei sferturi din fragmente ar fi provenit dintr-o singură lucrare, *Hipotipozele*. Mai ales acest din urmă aspect trebuie subliniat: anume, faptul că diferența de tematică și de stil între cele trei mănunchiuri de fragmente este atât de mare, încât este neverosimil ca ele să provină din aceeași operă.

Apoi, Pierre Nautin observă pe bună dreptate în critica adusă lui Ernst și Bousset că precedența notelor față de Stromatele I-VII este îndoielnică, însă de aici nu rezultă neapărat că Stromatele I-VII sunt în mod necesar anterioare notelor[21]. În plus, Nautin respinge cu prea multă ușurință analiza corespondențelor dintre Stromatele I-VII și *Stromata a opta*. Argumentul poate fi cu siguranță extins și pentru *Extrase*, sau mai ales pentru *Extrase*: corespondențele dintre *Extrase* și *Stromate* sunt atât de numeroase și de specifice, încât este dificil de crezut că *Extrasele* sunt cu totul posterioare *Stromatelor*[22]; reciproca nu este nici ea neapărat valabilă: nu există o necesitate ca ele să fi fost anterioare *Stromatelor*, ci e de crezut că ele au fost alcătuite cel mai probabil în timp ce Clement își redacta *Stromatele* și că vor fi servit în plus la alcătuirea unei/unor opere ulterioare *Stromatelor*. Cum însă între *Extrasele din Theodot* și *Selecțiile profetice* există o serie de corespondențe interesante care

---

[21] Așa cum bine a remarcat Andrew C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden/Boston, 2009, p. 61, argumentul lui Nautin împotriva lui Ernst privind precedența *Stromatelor* față de note prin raportare la sursele filosofice citate în ele se poate întoarce împotriva patrologului francez, întrucât amploarea mai mare a citării din sursele filosofice în *Stromate* față de note nu este un argument pentru stabilirea precedenței: din acest punct de vedere, tocmai prin caracterul lor succint notele s-ar putea dovedi a fi anterioare (deși nu e necesar să și fie așa).

[22] Așa cum se va vedea din numeroasele trimiteri făcute în notele dedicate *Extraselor*, corespondențele dintre acestea și *Stromate* nu se limitează doar la ultimele Stromate, ci pot fi identificate încă din Stromata a II-a. Ceea ce sugerează că *Stromatele* și *Extrasele* sunt cel puțin într-o anumită măsură contemporane.

dau impresia că unele pasaje din *Selecții* dau replica interpretărilor valentiniene expuse în *Extrase*, este posibil să ne gândim că *Stromatele* și *Extrasele*, pe de o parte, și *Selecțiile*, pe de altă parte, au fost alcătuite în succesiune, ultimele fiind *Selecțiile*[23].

Să vedem acum dacă ipoteza lui Nautin, potrivit căruia a doua parte din *Stromata a opta*, *Extrasele* și *Selecțiile profetice* provin din *Hipotipoze*, se poate justifica. Deși îmbrățișează în bună măsură teza lui Pierre Nautin, Alain Le Boulluec[24], unul dintre editorii și traducătorii *Stromatelor* în limba franceză, atrage la rândul lui atenția că analiza stilistică și de conținut între primele două părți din cele patru ale corpusului de fragmente arată apartenența lor la ceea ce va fi fost Stromata a VIII-a. Pe de altă parte, Le Boulluec este de acord cu Nautin că *Extrasele* și *Selecțiile* sunt excerptele realizate de un copist din *Hipotipoze*. În vreme ce, pe baza criteriului analizei stilistice și de conținut, putem fi de acord că *Selecțiile* provin din *Hipotipoze*[25], totuși în privința *Extraselor* nu o mai putem face. O simplă comparație din acest punct de vedere nu numai cu *Selecțiile*, ci și cu fragmentele rămase din *Hipotipoze* ne arată că genul literar și țintele propuse sunt cu totul diferite. În vreme ce *Hipotipozele* sunt alcătuite în bună măsură din scurte comentarii exegetice la pasaje biblice (în care nu e totuși exclus să fi fost inserate divagații critice la adresa interpretărilor făcute de unii eretici), *Extrasele* sunt alcătuite din excerpte, rezumate, citate implicite fără o structurare sistematică, întretăiate de comentarii, respingeri sau reflecții ale lui Clement. Acest tip de expunere, nesistematic, nestructurat, dar având totuși o logică în concatenarea unor mănunchiuri de idei, este exact tipul de expunere la care ne-am aștepta în cazul unui carnet de note, în care lectura și notarea diferitelor aspecte doctrinare ale gnozei valentiniene trezesc în Clement nu numai reacții evidente de respingere, dar și reflecții neașteptate provocate de o înlănțuire de idei și imagini.

---

[23] Carlo Nardi, editorul italian al *Selecțiilor profetice*, consideră la rândul lui că acestea au fost alcătuite cel mai probabil după *Stromate*: vezi CLEMENT ALESSANDRINO, *Estratti profetici*, p. 14.

[24] Alain LE BOULLUEC, „Extraits d'oeuvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leurs titres", în: *Alexandrie antique et chrétienne. Clement et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2006, pp. 115-117.

[25] Este posibil, pe de altă parte, și ca *Selecțiile* să fi fost o pregătire pentru *Hipotipoze*. În orice caz, stilul comentariului biblic succint plecând de la pasaje biblice ale Vechiului și Noului Testament este cu siguranță comun atât *Selecțiilor*, cât și *Hipotipozelor*.

Așa cum am văzut însă, Pierre Nautin susține că tocmai corespondențele pe care le găsim mai ales între *Extrase* și *Hipotipoze*, corespondențe pe care le-am notat mai sus, arată că primele provin din ultimele. Patrologul francez nu a acordat însă atenție unui alt pasaj din *Bibliotheca* lui Fotie, din paragraful 111, pe care l-am redat la începutul introducerii, în care patriarhul Constantinopolului distinge clar între corpusul de fragmente, despre care el credea că aparține în totalitate *Stromatei a opta*, și *Hipotipoze*. Așa cum am notat și în acel loc, descrierea pe care Fotie o face *Stromatei a opta* se potrivește destul de bine cu ceea ce ni s-a păstrat sub titlul *Extraselor*: „Iar această carte a *Stromatelor* (*i.e.* cea de-a opta) dezvoltă în unele locuri idei nesănătoase, dar totuși nu în măsura în care o fac *Hipotipozele*, întrucât el combate în același timp multe dintre ideile expuse în ea (*i.e.* în *Stromata a opta*)". Motivul pentru care *Extrasele* se potrivesc cel mai bine acestei descrieri este acela că primele două părți de fragmente, cele care constituie *Stromata a opta*, sunt în bună măsură o expunere neutră a unor chestiuni logico-filosofice, în vreme ce *Selecțiile* nu conțin pasaje „problematice". Prin urmare, *Extrasele* rămân singurul candidat în acest sens. În plus, exemplele pe care Pierre Nautin le dă pentru a-și susține teza, anume Extrasele 20 și 21.2, nu sunt deloc concludente. Extrasul 20, care vorbește de Logos ca de o creatură, este într-adevăr problematic, dar el vine într-o succesiune de alte extrase care subliniază unitatea Fiului; pe de altă parte, Extrasul 21.2 aparține în mod evident expunerii pe care Clement o face unei variante doctrinare valentiniene și nu îi poate fi imputat. Din punctul nostru de vedere, cea mai probabilă explicație a corespondențelor care vor fi existat totuși între *Extrase* și *Hipotipoze* constă în faptul că, în cea din urmă operă, Clement ar fi putut trata chestiuni sau folosi un limbaj pe care le-a tratat sau pe care l-a folosit și în *Extrase*. Observația din paragraful 111 al *Bibliothecii* constituie însă, în opinia noastră, un argument îndeajuns de puternic pentru a respinge proveniența *Extraselor* din *Hipotipoze*.

În ceea ce privește reconstrucția programului literar al lui Clement făcută de Pierre Nautin, nu excludem posibilitatea ca autorul alexandrin să fi avut în vedere într-adevăr un parcurs similar, ceea ce nu înseamnă însă că l-a și realizat. Iar aceasta mai ales pentru că *Hipotipozele*, după cum spune și titlul, nu par să fi fost altceva decât *Schițe* care tratau diferite subiecte într-un cadru dat

de hermeneutica biblică. Tipul de expozeu pe care l-ar fi cerut cel puțin expunerea și combaterea doctrinelor filosofice și eretice ar fi trebuit să fie cu totul diferit de stilul exegezei sintetice și aluzive pe care îl întâlnim în fragmentele din *Hipotipoze*[26]. În plus, în ceea ce privește cele două părți logico-filosofice, atribuite de obicei *Stromatei a opta*, cea mai recentă și documentată analiză arată că ele sunt la rândul lor cel mai probabil o colecție de extrase făcute de Clement din surse filosofice, mai ales din lucrarea lui Galen, *Despre demonstrație*[27], în vederea alcătuirii *Stromatelor* și/sau a altor opere. Coroborată cu faptul că în tradiția manuscrisă corpusul de fragmente pare să fi fost așa cum l-am primit și noi, această concluzie, la care s-a ajuns în urma analizei secțiunii logico-filosofice, sugerează că autorul alexandrin nu a mai apucat să scrie o a opta Stromată, ci că el își va fi conturat numai planul de a o scrie. Acest lucru nu înseamnă că nu este posibil ca Clement să fi tratat într-o lucrare specială despre principii și teologie, așa cum ne informează lucrarea *Care bogat se va mântui?*.

În concluzie: *Extrasele din Theodot* sunt cel mai probabil o colecție de note de lectură adunate în vederea realizării *Stromatelor* și a altor scrieri, iar realizarea lor este în bună măsură contemporană cu redactarea *Stromatelor*. Considerăm că aceasta este cea mai plauzibilă explicație nu numai din perspectiva conținutului și stilului în care au fost redactate, ci și din perspectiva plasării lor într-un corpus de fragmente.

---

[26] Vezi analiza lui Alain LE BOULLUEC, „Extraits d'oeuvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leurs titres", pp. 117-122, pentru o comparație a titlului *Hipotipozelor* și a stilului pe care îl impun acestea, cu exemple similare din literatura antică târzie.

[27] Este vorba de lucrarea lui M. HAVRDA, *The So-Called...* Iată concluzia lui Havrda, p. 76: „It has been proposed that the whole 'meta-Stromatic material' consists of excerpts from Clement's finished works. This proposal, whose most influential version was formulated by Nautin, has not been based on a detailed study of the texts, but rather on an analysis of Clement's literary plans in the *Stromateis* and on some extraneous considerations. Whatever the worth of these arguments with regard to the *Excerpta* and *Eclogae*, our investigation has shown that they do not hold up in the case of 'liber logicus'. In all probability, this text is a collection of excerpts made or acquired by Clement and held by him as a source-material for his own writing. I have argued that the excerpted source (or the main one) is Galen, most likely his lost treatise *On Demonstration*. We do not know if Clement himself made excerpts from this work, or whether he used excerpts made by somebody else. But he seems to have used the same source or excerpts therefrom in the regular books of the Stromateis".

Titlul și împărțirea pe secțiuni

Titlul: Ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί

Problemele pe care titlul *Extraselor* le ridică sunt poate la fel de mari pe cât cele privitoare la proveniența și natura acestora, chestiuni pe care le-am discutat în secțiunea precedentă. Se pun în această privință mai multe întrebări. Cine este autorul titlului: Clement, un apropiat al lui sau un copist? Cine este Theodot și ce este „învățătura orientală"? Ce înseamnă mai exact ἐπιτομαί? Sunt ele „extrase" sau „rezumate"? În plus, conjuncția καί este aditivă, sau epexegetică, ceea ce înseamnă: avem de-a face cu mai multe surse, sau doar cu una („învățătura orientală" fiind în acest caz o explicitare a „lucrărilor lui Theodot")? În sfârșit: reflectă acest titlu conținutul notelor de lectură?

Poate că cel mai ușor mod de a ne croi o cale prin acest hățiș ar fi să începem cu ultima întrebare, pentru că răspunsul dat acesteia rezolvă și o parte din problemele pe care le pun celelalte întrebări. Oricine a aruncat o privire sumară asupra *Extraselor* și cunoaște cât de cât problemele pe care le pune reconstrucția doctrinei valentiniene își poate da repede seama că titlul nu reflectă decât parțial conținutul, motiv pentru care este greu de crezut că el aparține lui Clement. Titlul face referire la o „învățătură orientală", iar singura sursă alternativă pe care o avem în această privință și care menționează o „învățătură orientală" în cadrul școlii valentiniene este lucrarea lui Pseudo-Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*. În Cartea a VI-a, paragraful 35.5-7, după o discuție privitoare la nașterea și existența trupului Mântuitorului în doctrina valentiniană, Pseudo-Hipolit își întrerupe expunerea pentru a face o precizare legată de dezbaterea pe care a generat-o în sânul valentinianismului chestiunea privitoare la tipul de trup pe care l-a asumat Mântuitorul. Ereziologul ne spune că, dacă în „învățătura italică", de care aparțineau Heracleon și Ptolemeu, trupul Mântuitorului era „psihic", în cea „orientală", de care aparțineau Axionicos și Bardesianes, trupul Lui era „pnevmatic" sau „spiritual". Incoerența acestui pasaj din Pseudo-Hipolit este binecunoscută specialiștilor în gnoza valentiniană, iar o discuție aprofundată a lui poate fi

găsită în partea a doua a acestui volum, în comentariul dedicat Fragmentului D, motiv pentru care nu insistăm aici.

Două chestiuni sunt importante din perspectiva menționării „învățăturii orientale" în titlul *Extraselor*: faptul că observația făcută de Pseudo-Hipolit, oricât de incoerentă ar fi ea, își poate găsi o confirmare prin titlul *Extraselor* și faptul că, datorită exact acestei mențiuni din titlul *Extraselor*, putem spune că acesta nu reflectă în totalitate conținutul. De ce? Pentru că, dacă aplicăm criteriul menționat de Pseudo-Hipolit în paragraful VI.35.5-7 cu privire la împărțirea între învățătura italică și cea orientală în funcție de tipul de trup asumat de Mântuitorul, atunci putem observa fără îndoială că, în vreme ce în Extrasele 1-43.1 se menționează în mai multe locuri că trupul Mântuitorului era spiritual (școala orientală), în Extrasele 43.2-65 trupul Mântuitorului este în mod explicit declarat a fi psihic (școala italică). Acest lucru arată că titlul nu reflectă decât o parte a conținutului, respectiv cel al Extraselor 1-43.1, singura secțiune în care este menționat numele lui Theodot, iar învățătura este în mod vădit „orientală".

Din acest motiv, este greu de crezut, așa cum am afirmat deja, că titlul *Extraselor* aparține lui Clement, pentru că, în acest caz, el ar fi trebuit să reflecte și conținutul Extraselor 43.2-65, dar și pe acela al Extraselor 66-86, care tratează despre astrologie, fatalitate, botez și alte câteva teme. Cum acest lucru nu se întâmplă, rămânem cu două alternative pentru sursa titlului: acesta fie aparține unui apropiat sau legatar literar al autorului alexandrin, care a împărțit secțiunile de fragmente la o privire fugară în ceea ce ni s-a păstrat sub titlul *Stromatei a opta*, al *Extraselor* și al *Selecțiilor profetice*, fie acest lucru a fost făcut de un copist, care s-a trezit în fața unui corpus de fragmente pe care trebuia să-l departajeze în vreun fel. Oricum ar fi, în ambele aceste cazuri, atât legatarul, cât și copistul trebuie să fi fost cititori informați, pentru că titlul aduce informații adiacente celor pe care ni le oferă conținutul, chiar acela al Extraselor 1-43.1: anume faptul că *Extrasele* expun o „învățătură orientală" și că această învățătură este contemporană cu Valentin, inițiatorul doctrinei valentiniene. Pe de altă parte, legatarul sau copistul nu par să fi acordat atenție decât primei părți a *Extraselor*, pentru că titlul lui nu mai reflectă, așa cum am spus, și conținutul celorlalte *Extrase*.

Se pune totuși întrebarea: informațiile pe care le aduce titlul sunt veridice, sau nu? Altfel spus: este autorul titlului un martor de

încredere pentru informațiile pe care le aduce și care depășesc sfera *Extraselor*? Trei răspunsuri au fost date acestor întrebări. Alain Le Boulluec consideră că cel care a selectat fragmentele din *Extrase* a fost de fapt fidel originalului clementin, în care el va fi găsit chiar formule precum „rezumate" sau „extrase", și că, plecând de la acest model, va fi construit titlul. În plus, afirmă cercetătorul francez, chiar sintagma „învățătură orientală" trebuie să se fi găsit în documentul lui Clement din care vor fi fost preluate fragmentele și că această sintagmă trădează tendința ereziologilor de a utiliza strategii retorice pentru a-și discredita adversarii (în cazul de față, potrivit lui Le Boulluec, Pseudo-Hipolit și Clement ar fi preluat schema polemică din literatura greacă a unei „succesiuni ioniene" și a uneia „italice" și ar fi aplicat-o combaterii gnosticilor valentinieni)[28]. Pe scurt, cel care a dat titlul *Extraselor* nu a adus nicio informație nouă față de conținutul inițial al scrierii, ci a urmat sugestiile lăsate chiar de Clement în original. Această ipoteză se lovește de realitatea *Extraselor* care ne-au parvenit și care nu menționează nici măcar o singură dată termenii *epitomai* și „învățătură orientală", lucru care ar fi fost firesc dacă ele se regăseau într-adevăr în original. Apoi, Clement nu vorbește în nicio altă operă care ne-a parvenit de o „învățătură orientală" a valentinienilor. Prin urmare, considerăm că ipoteza lui Le Boulluec este lipsită de fundament.

La capătul opus, Joel Kalvesmaki[29], încercând să arate într-un articol percutant că, la o analiză critică, împărțirea „italic"/„oriental" în valentinianism este lipsită de fundament, ia în discuție și titlul *Extraselor*. Pentru Kalvesmaki, aproape toată informația conținută în titlu trebuie privită cu suspiciune din mai multe motive. În primul rând, utilizarea termenului *epitomai* nu e precisă, dacă ne raportăm la modul în care se utiliza acest termen în literatura antică. Ἐπιτομή, spune Kalvesmaki, este un gen literar care în Antichitate era folosit pentru a indica „rezumatul" unei opere de dimensiuni mai mari. Trăsătura specifică a acestui gen era însă faptul că cel care făcea rezumatul nu-și introducea propriile intervenții critice, ceea ce Clement face. Apoi, ἐπιτομή era folosit la singular, nu la plural, așa cum se întâmplă în titlul *Extraselor*.

[28] A. LE BOULLUEC, „Extraits d'oeuvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leurs titres", pp. 111-112.

[29] Joel KALVESMAKI, „Italian versus Eastern Valentinianism?", în: *Vigiliae Christianae*, no. 62, 2008, pp. 79-89.

Totuși Kalvesmaki atrage atenția că, din acest punct de vedere, cel care a dat titlul a fost precis în exprimare, întrucât Clement pare să fi făcut patru rezumate, grupate de editorii moderni, așa cum vom vedea, în patru secțiuni: A, B, C și D. Dar, dacă cel care a dat titlul a ținut să fie specific cu privire la faptul că există mai multe rezumate, și nu doar unul, atunci – întreabă cercetătorul – de ce nu a depus același efort pentru a specifica în titlu și „învățătura italică", precum și partea dedicată fatalității, astrologiei și botezului?

În al doilea rând, Kalvesmaki observă o altă serie de neconcordanțe între titlu și conținut. Așa cum am observat și noi mai sus, titlul vorbește de o „învățătură orientală", în vreme ce în cuprinsul *Extraselor* Clement vorbește doar de „valentinieni" sau de „discipoli ai lui Valentin", dar nu de o „învățătură orientală". Apoi, titlul precizează că Theodot și învățătura orientală sunt „din timpul lui Valentin", adică sunt contemporani cu acesta, pe când *Extrasele* vorbesc de „discipoli ai lui Valentin", în sensul de succesori ai lui. Din aceste neconcordanțe Kalvesmaki trage o serie de concluzii radicale. Dacă cel care a pus titlul era bine informat, atunci nu am avea niciun motiv să credem că acesta a pretins că „învățătura orientală" este o ramură a valentinianismului: el a specificat doar că această „învățătură orientală" era activă pe vremea lui Valentin, adică era contemporană cu el: „Astfel, autorul titlului afirmă doar că Theodot și învățătura orientală (sau posibil doar aceasta din urmă) erau ambii contemporani ai lui Valentin, care era mai bine cunoscut, iar nu că Theodot sau învățătura orientală *erau* valentinieni. [...] La urma urmei, titlul nu face nicio sugestie cu privire la relația dintre învățătura orientală și Valentin în afara contemporaneității. Plecând doar de la cunoașterea furnizată de titlu, această învățătură orientală nu avea o legătură formală sau nu avea niciuna cu Valentin și cu școala lui. Sau poate că era un sistem din care Valentin și-a dezvoltat propriile doctrine. Sau poate că învățătura orientală și-a primit inspirația de la Valentin. Oricum ar fi, așa-numita învățătură orientală nu a provenit în mod necesar *din* Valentin – cel puțin nu în baza cuvintelor folosite în titlu"[30].

Așa cum am remarcat mai sus, în secțiunea dedicată lui Pierre Nautin, patrologul francez considera la rândul lui că termenul

---

[30] J. KALVESMAKI, „Italian versus Eastern Valentinianism?", p. 83.

epitomai poate fi redat cel mai fidel prin „rezumate", iar nu prin „extrase", el rezervând această din urmă traducere pentru *Eklogai prophetikai* (ceea ce noi am tradus prin *Selecții profetice*). În plus, Nautin crede că articolul în genitiv plural τῶν θεοδότου ar trebui citit ca un neutru în genitiv plural, cu sensul general de „învățături" (în baza paralelismului cu „învățătura numită orientală"), iar nu de „opere/lucrări". Astfel, traducerea titlului devine la Nautin: *Rezumate din învățăturile lui Theodot și din pretinsa învățătură orientală în timpul lui Valentin*[31]. Trebuie să menționăm aici că traducerile în limbile moderne prin „extrase" urmează tradiția traducerilor în latină din secolul al XVII-lea până în zilele noastre. Astfel, F. Combefis traduce titlul în felul următor: *Excerpta Theodoti priora, atque ex Orientali ita dicta Doctrina temporibus Valentini, Epitomae.* Mai târziu, Robert Pearse traduce prin: *Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae Orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia, Epitomae.* Prin urmare, traducătorii latini au înțeles ἐκ τῶν θεοδότου... ἐπιτομαί prin *Excerpta (ex)... Epitomae* (*Rezumate extrase din...*).

Să vedem însă care este sensul de dicționar al lui ἐπιτομή. Termenul are înțelesul prim de „incizie, tăietură la suprafață", iar cel secund și derivat de „sinteză, rezumat", deci este vorba de un rezumat făcut prin „incizie" la suprafața textului, adică de o redare succintă a unor idei care se găsesc într-un text, iar nu neapărat un rezumat al unui text în întregimea lui (chiar dacă acest sens este avut în vedere de unele texte ale Antichității).᾿Επιτομαί pot fi, așadar, rezumate selective, deci *extrase*. Pe de altă parte, așa cum a arătat M. Havrda, cea mai firească redare din limba greacă veche a expresiei ἐκ τῶν X [gen.] ἐπιτομή este aceea prin „rezumat/extras din *lucrările* lui X..."[32], iar nu din „*învățăturile* lui X". În plus, potrivit aceluiași M. Havrda, „nu avem niciun motiv să credem că selecțiile sau rezumatele din alte surse nu ar trebui să conțină nicio contribuție din partea celui care le face. Tratatul lui Eusebiu

[31] P. NAUTIN, „La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie", pp. 272-273 și nota 17. A. Le Boulluec îl urmează pe Nautin în traducerea titlului prin *Rezumate scoase din ideile lui Theodot...*, dar respinge ipoteza implicită a lui Nautin că ar fi vorba de o *pretinsă învățătură orientală*, ceea ce sugerează o raportare polemică. Așa cum am văzut, pentru Boulluec, titlul este fidel conținutului pe care copistul îl rezumă. De partea lui, Kalvesmaki traduce prin *Epitomes from the Works of Theodotus and the So-Called Eastern Teaching at the Time of Valentinus.*

[32] M. HAVRDA, *The So-Called...*, p. 22; vezi, la aceeași pagină, și nota 74 pentru exemple din literatura antică.

Aἱ περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί (*Selecții din scrierile profetice despre Hristos*) nu era doar o colecție de pasaje biblice, ci și de comentarii făcute la aceste pasaje"[33]. Remarca se potrivește și în cazul epitomelor, nu doar al selecțiilor. Prin urmare, nu avem de ce să credem, așa cum face J. Kalvesmaki, că autorul titlului *Extraselor* a folosit termenul ἐπιτομαί în mod greșit, având în vedere că astfel de rezumate extrase pot conține și intervențiile autorului care le face. Apoi, nu avem de ce să credem, așa cum crede tot Kalvesmaki, că autorul titlului nu ar fi fost exact atunci când se referea doar la Extrasele 1-43.1, iar nu la toate *Extrasele*, pe care, într-adevăr, probabil că nici nu le-a citit în întregime atunci când a dat titlul lucrării. Motivul este simplu: titlul face referire la lucrările lui Theodot și la lucrări care ar proveni din învățătura orientală, iar conținutul Extraselor 1-43.1 îl confirmă – în această parte, sunt citați atât Theodot, cât și, în general, valentinienii.

Partea a doua a remarcilor lui Kalvesmaki considerăm că este și mai problematică. Într-adevăr, titlul *Extraselor* aduce informații noi față de conținutul scrierii, dar acest lucru nu înseamnă că informația din titlu intră în contradicție cu cea din conținutul lucrării. Astfel, contemporaneitatea cu Valentin poate să însemne foarte bine întreaga perioadă a vieții active a lui Valentin. Prin urmare, discipolii lui Valentin pot fi contemporani cu acesta, iar contemporaneitatea se poate întinde din aproximativ 130 până în 160 d.Hr. cel puțin, dacă urmăm cronologia vieții lui Valentin, așa cum a fost ea reconstituită plecând de la puținele mărturii pe care le avem despre el[34]. Apoi, a considera, așa acum face Kalvesmaki, că titlul nu face nicio legătură formală și că poate nici nu presupune una între Theodot și învățătura orientală, pe de o parte, și Valentin, pe de altă parte (ceea ce presupune că, pe baza titlului, nu putea spune că învățătura orientală derivă din Valentin), în afară de mențiunea contemporaneității, înseamnă totuși a-l priva pe autorul titlului de orice contact cu conținutul *Extraselor*, astfel încât el să pună un titlu fără măcar a răsfoi lucrarea căreia îi dă titlul. Din contră, putem spune, așa cum am și făcut-o de altfel, că cel care a dat titlul a citit probabil prima parte a operei, Extrasele 1-43.1, și că pe baza

[33] M. HAVRDA, *The So-Called...*, p. 16.

[34] Pentru o analiză critică a cronologiei vieții lui Valentin, vezi introducerea la partea a doua a volumului.

acestei părţi a pus şi titlul. Abia aşa considerăm că ne putem explica de ce titlul este în acelaşi timp o sursă de informaţii, fără a acoperi cu toate acestea întregul conţinut al scrierii. Evident, fiind un cititor informat, lectura acestei prime părţi i-a permis celui care a pus titlul identificarea surselor din care Clement a făcut extrasele. Altminteri, plecând de la ipoteza lui Kalvesmaki, suntem obligaţi să considerăm că, deşi autorul titlului era informat dincolo de ceea ce ne oferă conţinutul *Extraselor*, el a dat un titlu fără să aibă contact cu acest conţinut, ceea ce considerăm că este neverosimil.

În sfârşit, o a treia poziţie este cea conturată de Einar Thomassen în binecunoscutul său studiu asupra gnozei valentiniene, *The Spiritual Seed*: „Chestiunea privitoare la cel care este responsabil pentru titlu are totuşi o mică importanţă pentru evaluarea veridicităţii lui. Oricine ar fi fost cel care a formulat titlul, el trebuie să fi cunoscut faptul că existau două şcoli diferite în cadrul valentinianismului şi trebuie să fi avut informaţii care i-au îngăduit să-i identifice în text pe Theodot, dar şi alte materiale, drept reprezentativi pentru valentinianismul răsăritean"[35]. Considerăm că evaluarea succintă a chestiunii făcută de E. Thomassen este corectă, cu precizarea că cel care a pus titlul a făcut-o pe baza Extraselor 1-43.1, fără a se mai interesa apoi de restul *Extraselor*. Este evident că, în această interpretare a titlului, conjuncţia καί („şi") este aditivă, nu explicativă: ea reflectă astfel multiplele surse valentiniene, între care şi lucrările lui Theodot, din care se va fi inspirat Clement în redactarea notelor din Extrasele 1-43.1.

Theodot

Încercările de a identifica persoana menţionată şi în titlu şi în cuprinsul Extraselor 1-43.1 au eşuat până acum. Mai multe propuneri au fost făcute. 1. Ar fi vorba de un anumit „Theodot curelarul", menţionat de Eusebiu de Cezareea în *Istoria bisericească*, V.28.6, care precizează că acest Theodot a activat sub episcopatul roman al lui Victor (189-199), care l-ar fi şi exclus din comuniune pentru că ar fi susţinut o doctrină ebionită, făcând adică din Hristos un simplu

[35] Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 28, n. 3.

om. Acest Theodot menționat de Eusebiu pare să fie același cu cel amintit de Pseudo-Hipolit în *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.35, care vorbește de un Theodot din Bizanț. Acesta ar fi îmbrățișat ideile gnostice ale lui Cerint, dar și ale ebioniților, și ar fi susținut că Iisus s-ar fi născut ca om din Fecioara Maria și că ar fi trăit o viață pioasă mai mult decât ceilalți oameni; peste acest Iisus coboară, la botez, Hristos sub formă de porumbel, moment din care Iisus începe să facă minuni, până atunci nefăcând niciuna. În paragraful următor, 36, din *Respingerea tuturor ereziilor*, Cartea a VII-a, Pseudo-Hipolit menționează un alt Theodot, un bancher, care ar fi susținut idei similare cu ale lui Theodot din Bizanț. Ținând cont de doctrinele susținute de aceste personaje cu numele de Theodot, în niciun caz nu se poate face identificarea cu valentinianul Theodot din *Extrase*, care susține o doctrină hristologică cu totul diferită. 2. Ar fi vorba de un valentinian menționat de Tertulian în *Aduersus ualentinianos*, IV.3, un anume Theotim, care și-ar fi dedicat activitatea intelectuală hermeneuticii imaginilor utilizate în Legea mozaică. Ipoteza este mult prea speculativă pentru a fi luată în seamă, iar numele sunt, evident, diferite. 3. Ar fi vorba de un Theodot menționat de Theodoret de Cyr în *Haereticarum fabularum compendium*, I.8, alături de Kossianos, Heracleon, Ptolemeu și Marcu Magul, drept un discipol valentinian al lui Secundus. Theodoret nu dă niciun alt detaliu pentru a putea face o comparație cu ceea ce știm din *Extrase*, motiv pentru care această ipoteză nu poate fi verificată[36].

Împărțirea pe secțiuni a Extraselor

Din secolul al XIX-lea, editorii *Extraselor* au împărțit această scriere în patru mari secțiuni[37], notate A, B, C și D, pe baza unor criterii de conținut și de proveniență. Astfel, Secțiunea A cuprinde Extrasele 1-28, Secțiunea B – Extrasele 29-43.1[38], Secțiunea C – Extrasele 43.2-65, iar Secțiunea D – Extrasele 66-86. Secțiunea C

[36] Pentru o prezentare a acestor încercări de a-l identifica pe Theodot și o menționare a celor care le-au susținut, vezi R.P. CASEY, *The Excerpta...*, p. 95.

[37] Primul care propune împărțirea pe secțiuni este Georg HEINRICI, *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, Berlin, 1871.

[38] Inițial, Secțiunea B se întindea până la Extrasul 42, editorul francez al *Extraselor* François Sagnard fiind cel care a inclus în Secțiunea B și Extrasul 43.1 pe baza analizei conținutului Secțiunilor B și C. Păstrăm la rândul nostru împărțirea lui Sagnard.

și Secțiunea D pot fi clar delimitate prin conținutul lor. Așa cum s-a observat încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Secțiunea C trădează puternice asemănări nu numai de conținut, ci uneori și de frazare cu expunerea făcută de Sfântul Irineu de Lyon în *Împotriva ereziilor*, I.1-8.5, ceea ce a dus la concluzia că atât una, cât și cealaltă trebuie să se fi inspirat dintr-o aceeași scriere valentiniană[39]. La rândul ei, Secțiunea D poate fi net departajată de celelalte secțiuni prin tematica abordată. O situație aparte este cea a primelor două secțiuni, care nu pot fi departajate atât de ușor între ele, tocmai pentru că redau o aceeași doctrină, una care, așa cum am remarcat deja, poate fi circumscrisă școlii orientale. Fundamentarea împărțirii *Extraselor* în secțiuni nu poate fi făcută însă fără cunoașterea conținutului lor, iar prezentarea acestuia necesită în prealabil o cunoaștere cel puțin sumară a doctrinei valentiniene. Abia în acest fel vom putea aprecia în plus ce aduce nou Clement atât în expunerea doctrinei valentiniene, cât și în combaterea ei. În expunerea doctrinei valentiniene pe care o prezentăm în continuare am urmat relatarea Sfântului Irineu din *Împotriva ereziilor*, I.1-8.5, cu completarea I.11.1, pentru că este o expunere sistematică, ceea ce ne permite o privire de ansamblu bine conturată. În plus, expunerea episcopului de Lyon ne permite să surprindem similitudinile dintre această relatare și expunerea făcută de Clement în Secțiunea C.

Doctrina valentiniană în expunerea Sfântului Irineu de Lyon și în Extrasele din Theodot

Doctrina școlii valentiniene a lui Ptolemeu în expunerea Sfântului Irineu de Lyon

Protologia

La baza doctrinei ptolemeene și, implicit, a celei valentiniene stă o viziune asupra divinității comună cu doctrinele filosofice ale

[39] *Cf.* G. HEINRICI, *Die Valentinianische Gnosis...*, p. 92; Otto DIBELIUS, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908, p. 230.

epocii. Pe urmele concepției platonice din dialogul *Parmenide*, medioplatonismul subliniază caracterul indicibil și incognoscibil al Unului, căruia nu i se pot aplica nici atributele afirmative, dar nici cele negative, sau care, dacă i se aplică, el le depășește printr-o transcendență absolută. Această latură transcendentă a divinității este reprezentată în sistemul valentinian de instanța care primește numele de Preprincipiu, Prepărinte și Abis[40]. Acesta este baza întregului sistem valentinian și fundamentul Pleromei divine formate din 30 de Eoni sau dintr-un număr neprecizat de entități divine. În sistemul valentinian se simte nevoia – ca și în platonism, medioplatonism și în neoplatonismul care se va dezvolta din secolul al III-lea d.Hr. – separării instanței divine supreme de instanțele responsabile cu apariția lumii, pentru că Dumnezeul suprem nu putea fi făcut responsabil de actul creației dacă trebuia să rămână transcendent. El rămâne totuși baza generării restului de Eoni, care, în mitologia gnostică, sunt entități de sine stătătoare, sub aspect filosofic fiind considerați dispoziții divine[41]. Toți Eonii sunt generați în perechi complementare de gen masculin și feminin. Din Eonul primordial sau din Prepărinte este emisă prin fecundarea perechii acestuia, Gândirea (care primește în plus numele de Har și Tăcere), perechea eonică a Intelectului (numit și Unul-Născut, Tată și Principiu a toate) și a Adevărului. Aceasta este Tetrada primordială. Din Intelect este emanat Logosul și, împreună cu el, Viața, iar din Logos sunt emiși Omul și Biserica. Se ajunge astfel la Ogdoada sistemului valentinian. Logosul și Viața emană alți zece Eoni, care constituie Decada, iar din Om și din Biserică sunt născuți alți doisprezece Eoni, adică Dodecada. În urma acestui proces de generare se ajunge la numărul de 30 de Eoni, care constituie, în doctrina valentiniană a școlii lui Ptolemeu, Pleroma dumnezeirii[42].

Una dintre particularitățile sistemului valentinian este aceea că apariția răului, problemă care a măcinat întreaga Antichitate filosofică, este localizată în sânul Pleromei divine, și nu în cosmosul material. Mai precis, acesta din urmă este o consecință a unui eveniment catastrofic care are loc în lumea divină. În mitologia

---

[40] SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, Cartea I, traducere, introducere și note de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016, paragraful 1.1, p. 37.

[41] *Cf.* TERTULIAN, *Aduersus ualentinianos*, IV.2.

[42] *Împotriva ereziilor*, I.1.1-1.3, pp. 37-40.

valentiniană, Sophia sau Înțelepciunea, ultimul Eon al Dodecadei și al Triacontadei, este cea în care se naște o intenție sau dorință însoțită de patimă de a-l cunoaște pe Tatăl transcendent și de a cuprinde măreția lui, lucru posibil numai Intelectului. Din expunerea Sfântului Irineu se deduce că această dorință de a-l cunoaște pe Prepărinte a fost insuflată în ceilalți Eoni chiar de Intelect, dar că aceștia tânjeau cumva moderat spre cunoașterea lui, fără a acționa însă în acest sens[43].

Această dorință devine irezistibilă în ultimul Eon, în Înțelepciune, care se avântă spre cunoașterea Prepărintelui și dă naștere în urma acestui avânt intenției sau dorinței, care, deși este o substanță pnevmatică, nu are formă, întrucât Înțelepciunea a emis-o în afara legăturii naturale cu perechea ei. Ca urmare a acestui eveniment, Prepărintele emite prin Unul-Născut sau prin Intelect un alt Eon, anume Hotarul sau Limita, care primește și numele de Cruce; acesta pune capăt avântului Înțelepciunii, care risca să fie desființată din cauza pasiunii sale. În acest fel, Înțelepciunea este restabilită în cadrul Pleromei, dar Intenția ei, numită și Achamoth, este alungată în afara ei[44]. Geneza universului începe abia din acest moment, pentru că din teama, din tristețea și din încercarea lui Achamoth de a se întoarce în Pleromă, adică de a se converti, se nasc sufletele Demiurgului și ale celorlalți oameni, dar și elementele materiale.

La nivelul Pleromei, Prepărintele emite iarăși prin Unul-Născut o altă pereche de Eoni, anume pe Hristos și pe Duhul Sfânt, al căror rol este acela de a preveni pe viitor o tragedie similară, motiv pentru care Eonul Hristos le dă celorlalți Eoni forma după gnoză, învățându-i că Tatăl primordial este incognoscibil și de necuprins pentru toți în afară de Fiul Unul-Născut, pe când Eonul Duh Sfânt îi învață pe Eoni să aducă laude Tatălui și îi aduce la egalitate. În urma acestui eveniment, potrivit expunerii făcute de episcopul de Lyon, toți Eonii emit un ultim Eon, „steaua Pleromei, rodul desăvârșit”[45], adică pe Iisus, numit și Mântuitor. Acesta este Mântuitorul care, potrivit doctrinei ptolemeene, odată cu coborârea lui în această lume a deficienței îl va anunța pe Tatăl suprem, Dumnezeul cel bun, necunoscut până atunci.

---

[43] *Împotriva ereziilor*, I.2.1-2.3, pp. 40-42.
[44] *Împotriva ereziilor*, I.2.4, p. 42.
[45] *Împotriva ereziilor*, I.2.6, p. 44.

Cosmogonia

Cosmogonia este, așadar, urmarea unei căderi din Pleromă sau a unei expulzări din aceasta a ceea ce nu-i corespunde din punct de vedere ontologic, căci pasiunea care a luat naștere prin Eonul Înțelepciune nu poate exista în sânul Pleromei. Prin urmare, se petrece o sciziune la nivel metafizic ce va permite apariția cosmosului. Astfel, prin intervenția Hotarului, Intenția Înțelepciunii este desprinsă de aceasta și alungată în afara Pleromei, adică în domeniul vidului și al umbrei, al pseudo-existenței sau al existenței iluzorii. „Vidul", „umbra", „iluzia" sunt toți termeni-cheie ai doctrinei valentiniene, pe care îi întâlnim într-una dintre cele mai importante scrieri descoperite la Nag Hammadi, *Evanghelia Adevărului*[46]. Aruncată în afara Pleromei, Intenția Eonului Înțelepciune are statutul unui „avorton", al unei ființe nedefinite din punct de vedere ontologic. În acest moment intervine Eonul Hristos, care îi dă formă după substanță, urmând ca Eonul Mântuitorului (produsul tuturor Eonilor) să-i dea formă după gnoză atunci când va coborî pentru a-și realiza opera mântuitoare[47]. Această distincție între „formarea după substanță" și „formarea după gnoză" este fundamentală pentru înțelegerea doctrinei valentiniene. Ea se poate aplica atât domeniului Pleromei, în care Eonii înșiși au nevoie de creștere în cunoaștere pentru a ajunge la sesizarea Tatălui, cât și domeniului cosmic, în care semințele pnevmatice primesc formare prin coabitarea cu elementul psihic.

Potrivit expunerii făcute de Sfântul Irineu de Lyon, succesiunea formării are un sens pedagogic. Așa cum am spus, mai întâi are loc formarea după substanță acordată de Hristos, care apoi se retrage îndată în interiorul Pleromei. Această retragere are rolul de a acorda Intenției, numită acum Achamoth (numele ebraic al înțelepciunii), capacitatea de a-și conștientiza starea deplorabilă în care se află, pentru a tinde apoi spre domeniul Pleromei. Această „tindere spre" presupune o acțiune de convertire de la pasiuni la lumea superioară, iar convertirea va constitui baza apariției elementului psihic, din care vor apărea Demiurgul, Îngerii acestuia și sufletele oamenilor. Din patimile lui Achamoth, pe de altă parte,

[46] *Evanghelia Adevărului*, pp. 17-18.

[47] *Împotriva ereziilor*, I.4.1, p. 49.

vor apărea puterile demonice inferioare și substanța materială propriu-zisă. În mod evident, Achamoth nu poate obține de una singură salvarea de patimi, astfel încât Eonul Hristos îl trimite pe Mântuitor pentru a duce la capăt opera de formare a Intenției Înțelepciunii, dar și pentru a începe opera cosmogonică. Astfel, la coborârea Mântuitorului, însoțit de o escortă angelică, Achamoth experimentează atât un sentiment de bucurie, cât și unul de rușine. Important este aici faptul că, la vederea Mântuitorului și a Îngerilor lui, Achamoth concepe sămânța pnevmatică, cea pe care o dețin cei aleși[48]. Distincția dintre „alegere" și „chemare", temă pregnant paulină, este una fundamentală pentru antropologia și soteriologia valentiniene: concepția poate fi dedusă din prezentarea făcută de Sfântul Irineu, dar este prezentată în mod explicit și în *Extrasele din Theodot*, precum și în alte scrieri valentiniene.

Așa cum am spus, coborârea Mântuitorului nu are numai un sens soteriologic precis, ci și unul demiurgic. Sfântul Irineu de Lyon ne spune că, avându-și originea în pătimirea unei ființe spirituale, patimile acesteia nu puteau fi distruse, motiv pentru care Mântuitorul le aduce în starea în care ele să ajungă baza pentru elementele primordiale ale lumii. Astfel, pasiunile lui Achamoth sunt aduse de Mântuitor în starea în care ele pot constitui materia lumii, iar din convertirea lui Achamoth se formează substanța psihică. Se ajunge astfel la tripartiția ontologică a doctrinei valentiniene a substanțelor materială, psihică și spirituală. Achamoth se află la originea tuturor acestor substanțe, dar ea nu poate da formă după gnoză substanței spirituale, întrucât aceasta este de obicei funcția unui Eon masculin superior. Pe de altă parte, formarea substanțelor materială și psihică este realizată de Achamoth prin intermediul Demiurgului, care este pus ca Domn și Rege al întregii opere de creație. La rândul lui, acesta provine din substanța psihică și, potrivit valentinienilor, este creatorul menționat în Vechiul Testament, mișcat din umbră de Achamoth și de Mântuitor. Demiurgul este Regele elementelor psihice, numite „de dreapta", și al celor materiale, numite „de stânga"[49]. La rândul ei, această distincție reprezintă un element fundamental în doctrina valentiniană. Ea poate fi întâlnită în cele mai importante texte valentiniene sau care descriu

---

48 *Împotriva ereziilor*, I.4.2, 4.5, pp. 50-51.

49 *Împotriva ereziilor*, I.4.5-5.4, pp. 52-56.

valentinianismul: o găsim în *Tratatul tripartit*, în *Evanghelia Adevărului*, în *Extrasele din Theodot*, astfel încât putem spune fără îndoială că ea face parte din doctrina tuturor curentelor valentiniene. Preluată din eshatologia nou-testamentară (în care „cei de dreapta" și „cei de stânga" sunt definiți astfel la sfârșitul timpurilor, după ce judecata universală va fi avut deja loc), dihotomia „stânga-dreapta" în valentinianism este prezentă la începutul procesului de creare a lumii pentru a ajunge la împlinire la sfârșitul ei. De aici se poate deduce un determinism ontologic și antropologic *in nuce* al doctrinei valentiniene, pe care Sfântul Irineu de Lyon îl va sublinia și combate constant (lucru pe care îl va face mai târziu și Clement Alexandrinul), cu toate că unii autori valentinieni au încercat să-l atenueze întrucâtva. Este cazul *Tratatului tripartit*, care, atunci când discută latura eshatologică a doctrinei, pare să șteargă diferențele dintre spirituali și psihici. Cu toate acestea, rămâne distincția clară între aceste două categorii și cea a materialilor, care vor pieri împreună cu întreaga substanță materială.

În doctrina ptolemeeană descrisă de episcopul de Lyon, Demiurgul pare să fie mai mult un instrument orb prin care Mântuitorul și Mama-Achamoth creează lumea, pentru că, „după ei, Demiurgul credea că le produce pe toate acestea din el însuși, însă le realiza, de fapt, pe cele deja produse de Achamoth, pentru că el a făcut un cer fără să vadă Cerul, a plăsmuit un om fără să cunoască Omul, a adus la lumină un pământ fără să cunoască Pământul"[50]. O precizare importantă privește originea concretă a elementelor lumii. Potrivit expunerii făcute de Sfântul Irineu, la originea substanței materiale se află trei patimi: teama, tristețea și neliniștea. În acest punct își face loc o anumită inconsecvență, întrucât autorul ne spune că teama și convertirea stau la baza substanței psihice. Din convertire provine Demiurgul, iar din teamă, sufletele iraționale ale animalelor și oamenilor. Cel mai probabil, teama este pusă atât la baza substanței materiale, cât și la baza celei psihice, pentru că se are în vedere sufletul irațional, intermediar între substanța propriu-zis psihică și cea materială[51]. Pe de altă parte, din tristețe provin ființele demonice în frunte cu

[50] *Împotriva ereziilor*, I.5.3, p. 54.

[51] De altfel, în PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7, aflăm că esența substanței psihice și deci esența Demiurgului este frica.

diavolul, stăpân al acestei lumi de jos, în vreme ce Demiurgul este situat la nivelul Hebdomadei, adică la capătul celor șapte ceruri care îmbrățișează cosmosul material, iar Mama-Achamoth se află deasupra Demiurgului, în Locul de Mijloc sau în Ogdoadă – imagine a Ogdoadei pleromatice, dar aflată în afara Pleromei. În sfârșit, „din spaimă și neliniște, precum din ceea ce era mai greoi, și-au dobândit ființa [...] elementele corporale ale lumii: din nemișcarea spaimei – pământul, din mișcarea fricii – apa, iar din închegarea tristeții – văzduhul". În plus, „ei învață că focul a sădit în toate moartea și stricăciunea, după cum ignoranța a fost ascunsă în cele trei patimi"[52].

Antropogonia și antropologia

După constituirea lumii din patimile lui Achamoth are loc geneza omului. Acesta este alcătuit din mai multe straturi ontologice. Potrivit referatului alcătuit de Sfântul Irineu de Lyon, Demiurgul l-a făcut pe omul pământesc nu din solul arid, ci din materia nevăzută, adică din substanța care derivă din patimile lui Achamoth, pregătită de Mântuitorul pentru a constitui baza materiei propriu-zise. În acest trup, Demiurgul insuflă elementul psihic, în care Mama-Achamoth ascunde elementul pnevmatic odată cu insuflarea elementului psihic, dar fără ca Demiurgul să știe acest lucru. Trupul sensibil al lui Adam este constituit din ceea ce *Cartea Facerii* numește „hainele de piele". Elementul central al compusului uman este, evident, elementul pnevmatic, care trebuie să crească în suflet și în trup ca într-un pântece[53]. Pentru antropologia valentiniană, omul adevărat este omul pnevmatic ascuns în interiorul trupului și al sufletului, om care la urmă va trebui să lepede aceste excrescențe psihice și materiale pentru ca, esențializat, să reintre în Pleromă. Oamenii pnevmatici sunt cei care în toate etapele vieții lor refac drama Înțelepciunii căzute și mântuite. Pentru acești oameni, cosmosul este un loc al pedagogiei divine, o școală a gnozei care se folosește de elementele psihice și materiale ale lumii ca de simboluri pentru realitățile pleromatice. Omul pnevmatic este singurul care are capacitatea de a privi spiritual lumea cu ajutorul

[52] *Împotriva ereziilor*, I.5.4, pp. 55-56.
[53] *Împotriva ereziilor*, I.5.5-6, p. 56.

unei gnoze revelate care îi aduce aminte de unde vine, unde a fost aruncat și spre ce se îndreaptă[54]. Potrivit referatului Sfântului Irineu de Lyon, care va fi confirmat de Secțiunea C din *Extrase*, nu toți oamenii sunt pnevmatici, ci din Adam se nasc trei genuri de oameni: „Pnevmatic, psihic și pământesc, așa cum au fost Cain, Abel și Set, din care s-au născut trei naturi, care nu mai trebuie să fie luate însă individual, ci după gen"[55].

Hristologia și soteriologia

În coborârea sa în cosmosul deficienței, Mântuitorul trebuie să asume condiția de existență a ceea ce urmează a fi mântuit. Constituția trupului Mântuitorului depinde, așadar, la urma urmei, de ceea ce poate fi și trebuie mântuit. Aici intră în joc doctrina antropologică a școlii lui Ptolemeu. Din expunerea Sfântului Irineu se deduce că, din cele trei elemente care îl constituie pe om, elementul material este sortit pieirii, fiind rezultatul patimii Înțelepciunii căzute; elementul psihic, tocmai pentru că derivă din convertirea lui Achamoth, are o șansă la mântuire în funcție de calea spre care va înclina, elementul psihic având libertate de alegere; în sfârșit, elementul pnevmatic este unit în această lume cu cel psihic în baza unei pedagogii divine, pentru a dobândi forma după gnoză. Din expunerea episcopului de Lyon aflăm că misiunea Mântuitorului este aceea de a veni în ajutorul elementului psihic, dotat cu liber arbitru: „Însă elementul psihic avea nevoie și de învățături sensibile. Acesta este motivul, afirmă ei, pentru care a fost făcută lumea și tot de aceea Mântuitorul a venit în ajutorul elementului psihic, de vreme ce acesta are libertate de voință, anume ca să fie mântuit"[56]. În doctrina valentiniană, hristologia se justifică prin soteriologie: Mântuitorul asumă ceea ce trebuie să salveze. Potrivit expunerii făcute de Irineu de Lyon, „Mântuitorul a luat începuturile celor care trebuiau mântuite: de la Achamoth, elementul pnevmatic; de la Demiurg, Hristosul psihic, în care a fost îmbrăcat; din iconomie, trupul cu care a fost înveșmântat, trup

[54] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, Texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, *Sources Chretiennes*, 23, Éditions du Cerf, Paris, 1948, Extrasul 78.1, pp. 200-201.
[55] *Împotriva ereziilor*, I.7.5, p. 63.
[56] *Împotriva ereziilor*, I.6.1, p. 57.

care are o substanță psihică și este făurit cu o artă negrăită ca să fie vizibil, palpabil și supus pătimirii. Dar nu a luat nicio parte materială, pentru că materia nu poate fi mântuită”[57].

În paragraful 7.2, tot din prima carte, ni se expune o variantă ușor diferită a acestei hristologii, în care „Domnul nostru este un compus care a fost alcătuit din patru elemente [...], adică din elementul pnevmatic, care era de la Achamoth, din cel psihic, care era de la Demiurg, din elementul venit din iconomie, organizat cu o negrăită artă, și din elementul care venea de la Mântuitor, adică porumbelul care s-a coborât asupra lui”[58].

Observăm, așadar, că, în varianta școlii lui Ptolemeu, hristologia valentiniană pune în centrul atenției elementul psihic, pentru care Mântuitorul pare să fi venit în primul rând. Schema soteriologică expusă în continuare de Sfântul Irineu de Lyon este însă una care revine la linia valentiniană propriu-zisă și care, în acest fel, pare să intre în contradicție cu hristologia deja expusă. Pentru că, dacă Mântuitorul coboară pentru salvarea elementului psihic, obiectul principal al iconomiei ar trebui să fie sufletul, nu sămânța pnevmatică. Cu toate acestea, eshatologia expusă de Sfântul Irineu în paragraful 7.1 din prima carte este centrată tot pe sămânța pnevmatică: „Iar atunci când întreaga sămânță va fi ajuns la desăvârșire, ei spun că Achamoth, Mama lor, va părăsi Locul de Mijloc, va intra în Pleromă și îl va primi ca mire al ei pe Mântuitor, care a fost generat de toți [Eonii], ca să fie o pereche a Mântuitorului și a Înțelepciunii-Achamoth. Aceștia sunt Mirele și Mireasa[59], iar camera de nuntă[60] este întreaga Pleromă. Iar cei pnevmatici, după ce se vor fi dezbrăcat de suflete și vor fi ajuns spirite inteligente, intrând fără să poată fi apucați și văzuți înăuntrul Pleromei, vor fi dați de soții Îngerilor din preajma Mântuitorului. Iar Demiurgul își va schimba și el locul și va ajunge în cel al Mamei-Înțelepciune, adică în Locul de Mijloc, iar sufletele drepților își vor dobândi și ele odihna în același Loc de Mijloc – pentru că niciun element psihic nu intră înăuntrul Pleromei. După ce acestea se vor fi petrecut în acest fel, potrivit învățăturii lor, focul care stă ascuns în lume va țâșni și va cuprinde totul cu

[57] *Împotriva ereziilor*, I.6.1, p. 58.
[58] *Împotriva ereziilor*, I.7.2, p. 61.
[59] *Cf. Ioan* 3, 29.
[60] *Cf. Matei* 9, 15.

flăcările sale, iar după ce va distruge întreaga materie, va fi mistuit împreună cu aceasta și va sfârși în neant"[61].

Contradicția nu este însă decât aparentă și provine din modul în care Sfântul Irineu de Lyon expune doctrina școlii ptolemeene, accentuând faptul că elementul pnevmatic se mântuiește prin natură (motiv pentru care, în mod firesc, el nici nu ar avea cu adevărat nevoie de mântuire), pe când elementul psihic pendulează între pnevmatic și material, iar din această cauză are nevoie de întărire. Altfel, antropologia, hristologia și soteriologia școlii ptolemeene își corespund perfect: ierarhia elementelor din care este alcătuit omul se regăsește în Mântuitor, în afară de elementul material, care nu poate fi mântuit, iar soteriologia păstrează această ierarhie și în eshatologie.

Împotriva ereziilor, I.11.1: doctrina lui Valentin

Pentru o mai bună înțelegere a doctrinei școlii valentiniene, de mare interes este expunerea făcută de episcopul de Lyon a învățăturii fondatorului acestei școli: Valentin. Potrivit autorului creștin, Valentin și-a adaptat principiile doctrinei sale după cele ale unei „secte numite «gnostice»", despre care episcopul de Lyon tratează în capitolele 29 și 30 de la sfârșitul cărții întâi. Asemănările frapante între doctrina barbelioților din capitolul 29 și cea pe care o găsim în *Apocriful lui Ioan*, una dintre cele mai importante scrieri gnostice, care ni s-a păstrat în nu mai puțin de patru copii, a întărit veridicitatea conexiunii pe care Sfântul Irineu o face între Valentin și gnosticii propriu-ziși. După această scurtă remarcă, episcopul de Lyon trece la prezentarea principalelor puncte doctrinare ale lui Valentin. Potrivit acestuia, ne spune scriitorul creștin, „există o Diadă de nenumit, din care o parte a primit numele de Inexprimabil, iar alta de Tăcere. După aceea, din această Diadă a fost emisă o altă Diadă, iar pe o parte a ei o numește Tată și pe cealaltă Adevăr. Din această Tetradă a rodit Logosul și Viața, Omul și Biserica. Aceasta este prima Ogdoadă. Iar din Logos și Viață, el

[61] Imaginea focului ascuns în lume care va cuprinde totul la sfârșitul timpurilor este una izbitor de asemănătoare cu aceea a conflagrației universale susținute de stoici. Spre deosebire însă de valentinieni, pentru care istoria rămâne liniară, și nu ciclică, stoicii susțin alternanța perioadelor de organizare și de distrugere cosmică. Pentru filosofia stoică, vezi Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 2004, pp. 280, 283.

spune că au fost emise zece Puteri, după cum am menționat mai sus, iar din Om și din Biserică au fost emanate alte douăsprezece Puteri, dintre care una, după ce s-a îndepărtat și a căzut, a realizat restul activității creatoare. Și susține [existența] a două Hotare, unul între Abis și restul Pleromei, care îi separă pe Eonii născuți de Tatăl nenăscut, și un altul care o desparte pe Mama lor de Pleromă".

Până aici, dacă vom da crezare expunerii făcute de episcopul de Lyon, doctrina lui Valentin nu pare a fi diferită de cea a lui Ptolemeu, decât în unele nuanțe. Tertulian, în *Aduersus ualentinianos*, IV.2, contrazice implicit această relatare a Sfântului Irineu de Lyon, motiv pentru care aceasta din urmă este în dubiu. Nu insistăm aici asupra acestui aspect, care este tratat pe larg în introducerea la cea de-a doua parte a volumului. În schimb, partea a doua a expunerii făcute de episcopul de Lyon cu privire la doctrina lui Valentin este extrem de prețioasă: „[Valentin spune] că Hristos nu a fost emis de Eonii din Pleromă, ci de Mama care, odată ce a ajuns în afara ei, i-a dat naștere potrivit amintirii realităților superioare împreună cu o anumită umbră. Acesta, fiind de parte bărbătească, după ce a tăiat de la sine umbra, s-a întors în Pleromă, iar Mama, odată ce a fost lăsată în urmă și a fost golită de substanța pnevmatică, a emis un alt fiu, iar acesta este Demiurgul, pe care îl numește și atotțiitor al celor inferioare lui. Iar împreună cu el, Valentin a învățat în mod asemănător «gnosticilor» cu nume mincinos, despre care vom vorbi, și existența unui Arhonte de stânga. Și spune că Iisus a fost emis ba de Eonul care s-a îndepărtat de Mama lor și s-a unit cu ceilalți, adică de Cel Dorit, ba de cel care s-a întors în Pleromă, adică de Hristos, ba de Om și de Biserică. Mai afirmă că Duhul cel Sfânt a fost emis de Adevăr spre cercetarea și rodirea Eonilor, intrând în ei în mod nevăzut, iar prin el Eonii rodesc vlăstarele Adevărului. Aceasta este doctrina lui Valentin".

Așa cum vom vedea, varianta doctrinară a unei singure Înțelepciuni care cade, a unui Hristos care este emis de aceasta în afara Pleromei, a abandonării Înțelepciunii de către același Hristos care urcă în Pleromă, unde îl emite pe Iisus – această variantă deci poate fi documentată în mai multe scrieri valentiniene de la Nag Hammadi, precum și în Secțiunile A și B din *Extrase*. Din acest motiv, ea este extrem de importantă pentru reconstituirea unei cronologii a doctrinei valentiniene. Să trecem însă acum la evaluarea *Extraselor*, plecând de la acest expozeu. Tocmai pentru că este atât

de asemănătoare în detalii și expunere cu prezentarea făcută până acum pe baza referatului Sfântului Irineu de Lyon, vom începe mai întâi cu Secțiunea C.

Secțiunea C: elemente comune cu expozeul din Împotriva ereziilor, I.1-8.5, 11.1 *și elemente de noutate față de el*

Secțiunea C începe cu coborârea Mântuitorului, care vine împreună cu Îngerii lui la Înțelepciunea căzută. Aceasta îl recunoaște ca fiind „asemănător cu Lumina care a părăsit-o" (Extrasul 44.1), aleargă spre el și spre suita lui de Îngeri, se rușinează de aceștia și se acoperă cu un văl. Faptul că Secțiunea C presupune, ca și doctrina ptolemeeană expusă, două Înțelepciuni, se deduce din Extrasul 45.2. Ceea ce înseamnă că Lumina care o părăsise pe Înțeleciune era Hristosul emis alături de Duhul Sfânt în Pleromă, așa cum știm din *Împotriva ereziilor*, I.4.1. O mică diferență apare aici: în vreme ce în *Împotriva ereziilor*, I.4.5, Înțelepciunea se rușinează la vederea Mântuitorului, în *Extrase*, ea se rușinează de Îngerii lui. O altă diferență, de data aceasta importantă, între cele două expuneri este că atât în Secțiunea C, cât și în *Extrase* în general, Înțelepciunea căzută nu este niciodată numită Achamoth, așa cum se întâmplă în expozeul Sfântului Irineu.

Mântuitorul îi acordă Înțelepciunii formarea după gnoză, după ce o separă de patimi. Această separare marchează începutul cosmogoniei. Mântuitorul, ca prim Demiurg, transformă patimile astfel separate din patimi incorporale într-o materie incorporală, din care să poată fi formați „compuși și corpuri". Mântuitorul nu face altceva decât să pregătească terenul cosmogoniei, pentru că meșteșugarul propriu-zis al cosmosului va fi Demiurgul emis de Înțelepciune. Rolul acestuia este mai pregnant marcat în Secțiunea C decât în *Împotriva ereziilor*. Demiurgul îi emite mai întâi pe fiul său, Hristosul psihic, și ierarhia angelică psihică; apoi, el operează asemenea unui alchimist prin separarea substanțelor grele de cele ușoare și transformă patimile Înțelepciunii – pregătite de Mântuitor ca materie primordială – în duhuri materiale sau demonice și în substanțele fundamentale din care este alcătuit cosmosul. Ca și în *Împotriva ereziilor*, Demiurgul este evident ignorant; prin el lucrează de fapt Înțelepciunea.

Se trece apoi brusc la antropogonie și antropologie. Demiurgul este cel care modelează omul, ca și în *Împotriva ereziilor*, dar

apar unele detalii interesante. Omul este constituit din aceleași patru părți, iar Adam, întrucât este primul om, le deține pe toate: Demiurgul îi fasonează un trup psihic „din materia multiplă și variată", adică un „suflet pământesc și material, irațional și consubstanțial cu cel al animalelor: acesta este omul «după chip»" (Extrasul 50.1). Trebuie să subliniem următorul lucru: acest trup psihic sau suflet material nu este trupul sensibil, căci ne aflăm în continuare la un nivel invizibil. În acest suflet material este insuflat de Demiurg sufletul propriu-zis, care constituie „asemănarea" cu Demiurgul, fiind elementul consubstanțial cu acesta. Fără știrea lui, Înțelepciunea depune în insuflarea Demiurgului sământa pnevmatică, a cărei existență este asemenea măduvei în os, osul fiind sufletul insuflat de Demiurg, iar carnea, sufletul material, care este asemenea unui trup pentru sufletul Demiurgului. Peste întreg acest compus, Adam îmbracă hainele de piele, carnea sensibilă. În acest punct, Extrasele 52-53.1 vin să aducă unele clarificări extrem de prețioase. Potrivit acestei variante valentiniene, „vrăjmașul" omului[62] sau „legea care se războiește cu legea minții mele"[63] este chiar elementul material sau sufletul material care constituie un trup pentru sufletul Demiurgului. Acest suflet material este cel care trebuie nimicit prin nelucrarea păcatelor. Prin urmare, asceza valentiniană presupune o nimicire a materiei din interior, moartea propriu-zisă nefiind altceva pentru gnostic decât împlinirea acestui proces prin nimicirea trupului sensibil (hainele de piele).

Ca și în expozeul Sfântului Irineu, din Adam se nasc trei genuri de oameni: Cain (omul material), Abel (omul psihic) și Set (omul pnevmatic). Potrivit interpretării valentiniene, *Cartea Facerii* descrie trăsăturile specifice ale acestor trei tipuri de oameni atunci când vorbește de Cain ca fiind lucrător al pământului (lucrul cu materia), de Abel ca fiind păstor de animale (deci psihic), iar de Set ca de cel care nu produce ceva, ci dă naștere, asemenea realităților pnevmatice. O precizare extrem de importantă pentru antropologia valentiniană este făcută în acest context de Extrasele 55.2-56.2, anume că Adam nu poate transmite mai departe din sine decât elementul material, elementele psihic și pnevmatic fiind transmise prin el, iar nu de către el, altminteri, „dacă el ar fi însămânțat din

[62] *Cf. Matei* 5, 25; *Luca* 12, 58.
[63] *Romani* 7, 23.

elementul psihic și din cel pnevmatic, așa cum o face din cel material, toți s-ar fi născut egali și drepți, iar învățătura ar fi fost în toți. De aceea, mulți sunt cei materiali, nu mulți sunt cei psihici și rari sunt cei pnevmatici" (Extrasul 56.2). Acest extras exprimă extrem de pregnant determinismul doctrinei valentiniene din Secțiunea C. De altfel, Extrasul următor, 56.3, continuă: „Prin urmare, elementul pnevmatic este mântuit prin natură; cel psihic, având libertate de alegere, are aptitudinea de a înclina atât spre credință și incoruptibilitate, cât și spre necredință și coruptibilitate, în funcție de alegerea proprie; pe de altă parte, elementul material este distrus prin natura lui".

Mențiunea potrivit căreia elementul material este distrus prin natura lui își găsește un corespondent în paragraful 6.1 din *Împotriva ereziilor*, I, citat mai sus („pentru că materia nu poate fi mântuită"); referirea la elementul psihic este similară cu ceea ce ne spune Sfântul Irineu în același paragraf 6.1 („Mântuitorul a venit în ajutorul elementului psihic, de vreme ce acesta are libertate de voință, anume ca să fie mântuit"); în sfârșit, destinul elementului pnevmatic, așa cum e descris în *Extrase*, își află corespondentul în paragraful 6.2 din *Împotriva ereziilor*, I: „Pe când ei, care sunt pnevmatici prin natură, și nu prin purtare, pretind că vor fi cu totul și întru totul mântuiți".

Referatele celor doi autori creștini sunt extrem de similare și în redarea hristologiei valentiniene de orientare italică. Astfel, referatul lui Clement susține în Extrasul 58.1 că: „Asumând prin puterea Lui în El Însuși Biserica, partea alegerii și partea chemării (una, care provine de la cea care a născut-o – elementul pnevmatic; cealaltă, care provine din iconomie – elementul psihic), Iisus Hristos le-a mântuit și le-a ridicat pe cele pe care le-a asumat și, prin ele, și pe cele consubstanțiale lor". În acest fragment regăsim explicit formulată asumarea elementului psihic în trupul Mântuitorului. Similitudinile continuă și în Extrasele 59.2-4, care pot fi citite fără probleme în paralel cu paragraful 7.2 din *Împotriva ereziilor*, I: „59.2. Și, ajungând la Loc, Iisus l-a aflat ca să-l îmbrace pe Hristos, care fusese vestit de dinainte, pe care îl anunțau profeții și Legea, care este imagine a Mântuitorului. 59.3. Dar și acest Hristos psihic, pe care [Iisus] l-a îmbrăcat, era invizibil și era nevoie ca Cel care vine în lume să ia asupra Lui și un trup sensibil pentru a putea fi văzut, apucat și pentru a trăi în el. 59.4. Ca atare, este țesut pentru

El un trup dintr-o substanță psihică invizibilă, trup care vine în lumea sensibilă prin puterea unei organizări divine".

Din aceste paragrafe putem desprinde o distincție aproape similară între Mântuitor și Hristosul psihic cu aceea din paragraful 7.2 din *Împotriva ereziilor*, I, cu diferența că în *Extrasele* lui Clement întâlnim numele „Iisus" în loc de „Mântuitorul". Similitudinile ajung până la un nivel conceptual fundamental: manuscrisele în care se regăsește textul lui Clement indică la sfârșitul paragrafului citat două lecțiuni: ἐγκατασκευῆς și ἐκ κατασκευῆς. Ultima variantă credem că se înscrie mai bine în logica textului. Oricum ar fi, ambele variante pot fi puse în paralel cu textul Sfântului Irineu, care folosește același termen, doar că sub formă verbală (în paragraful 7.2, corpul psihic era κατεσκευασμένον ἀρρήτῳ τέχνῃ – „organizat cu o negrăită artă").

Până în acest punct nu aflăm nimic nou: avem aceeași tripartiție sau cvadripartiție pe care o întâlnim la Sfântul Irineu în paragrafele 6.1 și 7.2 din *Împotriva ereziilor*, I – elementul pnevmatic, Hristosul psihic și trupul psihic, modelat cu o negrăită artă, la care se poate adăuga Mântuitorul ca un „element" separat. Extrasul 61.6 aduce însă câteva precizări importante față de referatul episcopului de Lyon: „Iar [Iisus] a murit atunci când Duhul care coborâse peste El în Iordan s-a retras, dar fără a deveni distinct, ci s-a contractat pentru ca moartea să poată lucra. Căci, având în vedere că Viața era prezentă în El, cum altfel ar fi putut să moară trupul? Pentru că, dacă acest lucru ar fi fost posibil, atunci moartea ar fi biruit asupra Mântuitorului, ceea ce este absurd". Acest extras corespunde aceluiași paragraf 7.2 din *Împotriva ereziilor*, I, în care Mântuitorul, Care a coborât sub formă de porumbel peste Hristosul psihic, „a rămas nepătimitor – pentru că nu era cu putință ca El să sufere, căci nu putea fi apucat sau văzut – și, de aceea, Duhul lui Hristos, care sălășluia în el, a fost ridicat de la acesta atunci când a fost adus înaintea lui Pilat". Comparând cele două texte, se poate observa că extrasul din Clement Alexandrinul este mai dezvoltat și mai subtil din punctul de vedere al hristologiei, în vreme ce Sfântul Irineu pare să fi subliniat în mod intenționat că Mântuitorul a rămas nepătimitor. Sursa lui Clement sugerează că, în momentul Pătimirii, nu se produce o separare între elementul divin și cel pătimitor, ci o retragere a celui dintâi, o contragere interioară a lui, pentru ca moartea să poată lucra.

În *Extrase* urmează o parte dedicată eshatologiei. Ea poate fi citită în paralel cu expozeul episcopului de Lyon, din nou însă cu o completare interesantă. Schema soteriologică ierarhică se păstrează și în eshatologie, precum în referatul din *Împotriva ereziilor*: pnevmaticii urcă în Ogdoada de jos, alături de Înțelepciune și de Mântuitor, purtându-și sufletele „ca pe niște veșminte". Sufletele celor psihici urcă și ele alături de Demiurg și de Hristosul psihic în Hebdomadă. La sfârșitul timpurilor, Demiurgul și cei care îi aparțin urcă în Ogdoada de jos alături de toți cei pnevmatici, de Mamă și de Mântuitor și are loc „ospățul de nuntă, comun tuturor celor mântuiți" (Extrasul 63.2), până când toți sunt aduși la egalitate. Abia apoi pnevmaticii își leapădă sufletele și intră în Pleromă alături de Îngerii lor, iar cortegiul este condus de perechea Înțelepciunii și a Mântuitorului. Acest ospăț de nuntă comun tuturor celor mântuiți nu este menționat de Sfântul Irineu, probabil din motive polemice.

Secțiunile A și B

Comparând acum expozeul Sfântului Irineu și Secțiunea C, pe de o parte, și Secțiunile A și B, pe de altă parte, putem observa unele diferențe notabile de doctrină, cu toate că nu rămânem fără importante puncte de legătură, ceea ce sugerează în același timp continuitatea *Extraselor*.

Secțiunea A

Încă din primele paragrafe aflăm că, în momentul coborârii Lui, Mântuitorul asumă un „element carnal" emis de Înțelepciune, element care este echivalent cu elementul pnevmatic, cu „cei aleși" și cu Biserica spirituală (Extrasul 1). Această doctrină este confirmată de Extrasele 17.1 și 26.1 și este evident diferită de doctrina expusă în Secțiunea C, unde trupul Mântuitorului este psihic, iar Biserica este formată nu numai din cei aleși (pnevmaticii), ci și din cei chemați (psihicii). De altfel, am putea spune că, în afară de Extrasele 6-7.3 și de intervențiile destul de ample ale lui Clement, întreaga Secțiune este dedicată provenienței seminței pnevmatice, existenței ei în cosmosul deficienței, relației pe care o are cu Mântuitorul și cu Îngerii Acestuia și destinului ei.

În ceea ce privește proveniența seminței, extrasele din Secțiunea A par să fie oarecum contradictorii. Din Extrasul 2 aflăm că Logosul este cel care depune în „trupul psihic" al lui Adam o „sământă masculină", care este „o scurgere a elementului masculin și îngeresc". Această sământă are rolul de a fermenta și de a ține în unitate compusul uman al lui Adam, format și din suflet și carne. Mențiunea trupului psihic în acest extras ne apropie de antropologia descrisă în Secțiunea C, cu diferența marcantă că Logosul este cel care depune sămânța, probabil prin intermediul insuflării Demiurgului. Oricum ar fi, venirea Mântuitorului în lume are rolul, în Extrasul 3, de a trezi sămânța aflată în adormire și de a o aprinde.

O altă variantă antropologică, atribuită tot valentinienilor, este relatată în aceeași secțiune începând cu Extrasul 21. Potrivit acestuia, pasajul din *Facerea* 1, 27 („După chipul lui Dumnezeu i-a făcut pe ei, bărbat și femeie i-a făcut pe ei") „se referă la cea mai bună emanație a Înțelepciunii". Prin „bărbat", hermeneutica acestei variante valentiniene înțelege „elementele masculine" ale seminței, numite și „angelice", pe când prin „femeie", elementele feminine, adică „sămânța deosebită" depusă în valentinienii care se nasc în cosmosul deficienței. Astfel, sămânța masculină rămâne în Adam, iar cea feminină ajunge în cei care devin oameni. În plus, Extrasul 21.3 precizează că sămânța masculină rămâne cu Logosul, spre deosebire de cea feminină, care este însămânțată în lume. Aceste două variante pot fi privite ca fiind atât diferite, cât și complementare. Oricum ar fi, ele par a fi strâns legate de o teorie extrem de complexă a botezului, expusă în Extrasul 22 și care îi poate fi atribuită chiar lui Theodot.

Această teorie pare să aibă la bază concepția din Extrasul 21, a unității seminței, deși, din motive care vor deveni evidente, este greu de crezut că Theodot a îmbrățișat această teorie a emanației întregii semințe (deci și a celei masculine) de către Înțelepciune. Trebuie să ținem cont în același timp că această teorie devine coerentă abia prin lectura în paralel a Extrasului 22 cu Extrasele 35-36. Ce ne spun aceste trei extrase? Că botezul celor care dețin sămânța feminină este poarta prin care această sământă se întoarce de la diviziune la unitate și devine trup al Mântuitorului. Cum se întâmplă însă acest lucru? Unitatea se redobândește prin reunirea seminței feminine cu cea masculină, deci a valentinianului cu

Îngerul său. Acesta a fost botezat la rândul lui pentru contrapartea sa feminină în momentul Botezului lui Iisus. Ca emanații ale sale și fiind consubstanțiali cu Iisus, Îngerii, sau sămânța masculină, au fost botezați la rândul lor în momentul Botezului Mântuitorului în Iordan. Astfel, Mântuitorul Se împarte prin Îngerii Săi, pentru ca semințele feminine, divizate aici, să fie readuse la unitate. De altfel, aceasta este și învierea (nu cea cu trupul, care, așa cum ne spune Extrasul 7.5, nu este decât o imagine a învierii pnevmatice): revenirea la unitate prin reunirea cu Îngerul propriu și deci cu Iisus.

În continuare, Extrasul 23 vine să elucideze cine este Mântuitorul, în Care sunt uniți Iisus și Hristos. Aici avem afirmată varianta doctrinară pe care Sfântul Irineu i-o atribuia în *Împotriva ereziilor*, I.11.1, chiar lui Valentin: alungată în afara Pleromei, Înțelepciunea (este vorba de o singură Înțelepciune) îl emite pe Hristos. Acesta o părăsește, urcă în Pleromă și se roagă Eonilor pentru Înțelepciunea abandonată afară. Astfel, din bunăvoința Eonilor, este emis Iisus ca un Paraclet sau Mijlocitor pentru Eonul căzut. Astfel, Iisus, fiind emis din bunăvoința întregii Plerome, vine la Înțelepciunea căzută „plin de Eoni". Dar Mântuitorul pare să dețină două laturi sau două naturi, una pasibilă, în baza căreia îl cunosc „cei de stânga", „potrivit acestui loc", și o alta, „ca fiind din Sfântul Duh și din Fecioara, așa cum îl cunosc Îngerii de dreapta". Ca figură a Paracletului, Pavel este cel care L-a propovăduit pe Mântuitorul potrivit ambelor categorii: celor de stânga – Mântuitorul pasibil, Cel care a fost răstignit, iar celor de dreapta – Mântuitorul pnevmatic, impasibil. Această precizare este extrem de importantă pentru că pare să susțină existența unui înveliș psihic al Mântuitorului, cel pasibil, care a suferit și care este o trăsătură specifică a doctrinei italice, în vreme ce aici ne aflăm într-un context doctrinar al școlii orientale. Acest aparent paradox este un element în plus care subliniază continuitatea dintre secțiuni – ceea ce înseamnă: continuitatea *Extraselor* și, evident, a doctrinei valentiniene[64].

Un alt extras care vine să facă legătura între secțiuni, de data aceasta între Secțiunea A și Secțiunea D, este cel cu numărul 25.2, din care aflăm că, așa cum semnele zodiacului controlează nașterea în această lume, renașterea (se subînțelege: prin botez)

[64] O fundamentare teoretică a acestei continuități, ținând totuși cont de diferența, dar atenuată, între o școală italică și una orientală în valentinianism, am oferit în comentariul dedicat Fragmentului D, din partea a doua a volumului.

este supravegheată de apostoli. Vom vedea în prezentarea Secțiunii D că Extrasul 25.2 se înscrie perfect în concepția descrisă acolo.

Extrasul 26.1 reia tema identificării elementului carnal cu semințele deosebite, cu Înțelepciunea și cu Biserica ca trup al lui Iisus, trup cu care acesta coboară în lume. Cum acest extras este atribuit explicit lui Theodot, Extrasul 1, care enunță aceeași doctrină, poate fi atribuit tot lui. Extrasul 26.1 aduce însă ca element de noutate conceptul de „Nume", despre care Theodot spune că este partea invizibilă a lui Iisus, identificând în același timp Numele cu Fiul Unul-Născut, o precizare la rândul ei foarte importantă. Această prezentare a destinului seminței se încheie cu adunarea ei de către Iisus și cu introducerea ei în Pleromă.

Am spus mai sus că această secțiune este aproape în întregime dedicată seminței pnevmatice, cu excepția intervențiilor lui Clement și a Extraselor 6-7.3. Aceste extrase constituie un bloc aparte în Secțiunea A, fiind dedicate tematicii protologice. Integrarea lor într-un context doctrinar oriental este din nou foarte interesantă, pentru că acest mănunchi de extrase este de fapt o bucată de hermeneutică valentiniană la preambulul *Evangheliei după Ioan* („În Principiu era Logosul și Logosul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul"), interpretare care se regăsește aproape aidoma, dar mai bogat ilustrată, în *Împotriva ereziilor*, I.8.5, ca un citat dintr-o scriere a școlii lui Ptolemeu[65]. Această bucată hermeneutică prilejuiește câteva remarci (Extrasele 7.1-3) cu privire la nașterea Pleromei din Gândirea Tatălui. Aici pare că avem de-a face cu o concepție valentiniană similară protologiei expuse de Sfântul Irineu de Lyon, în care însă Fiul este numit „Duh al cunoașterii", iar Logosul, „Duh al iubirii". Nu știm dacă această parte protologică îi poate fi atribuită lui Theodot, dar cea cu care începe Secțiunea B are foarte multe șanse să-i aparțină.

Secțiunea B

Aici Tatăl este numit Abis, iar Gândirea Tatălui, Tăcere: toate, denumiri pe care le cunoaștem din primele paragrafe ale primei cărți din *Împotriva ereziilor*. Extrem de semnificativ, Clement îi

[65] La sfârșitul citatului din *Împotriva ereziilor*, I.8.5, traducerea latină precizează că acesta aparține chiar lui Ptolemeu, mențiune care nu se regăsește în textul grec de care dispunem parțial prin intermediul Sfântului Epifanie de Salamina.

atribuie în acest context lui Theodot o concepție asupra Tatălui care îl ultragiază pe scriitorul alexandrin: anume aceea că Tatăl suprem ar fi dat dovadă de „compătimire" atunci când, deși inaccesibil prin natura Lui, El S-a dăruit pe Sine (din compătimire) ca ceva accesibil pentru ca Tăcerea să poată cuprindă acest lucru, iar, ca urmare, Pleroma să se poată naște. Potrivit lui Clement, această compasiune a Tatălui se transmite întregii Plerome născute din El. Detaliile pe care Clement ni le dă însă în acest context ne permit să întrevedem câteva trăsături ale concepției lui Theodot privind structura Pleromei. În mod interesant, din această secțiune se deduce că Pleroma lui Theodot era destul de asemănătoare ca structură cu cea a școlii lui Ptolemeu. Indiciul esențial este mențiunea unui al doisprezecelea Eon care cade. Coroborat cu mențiunea inițială a Abisului și a Tăcerii, acest indiciu lasă de înțeles că Pleroma lui Theodot avea tot 30 de Eoni. Spre deosebire însă de protologia ptolemeeană, Theodot a conceput o singură Înțelepciune care cade. În acest punct, ne depărtăm atât de editorul englez al *Extraselor*, R.P. Casey, cât și de cel francez, F. Sagnard, care consideră că pot distinge aici concepția celor două Înțelepciuni. Am arătat în nota dedicată Extrasului 31.2 de ce considerăm că au greșit în interpretare cei doi editori.

Interpretarea noastră este întărită în plus de faptul că, în continuare, Extrasul 33 îi atribuie din nou lui Theodot varianta doctrinară a unei singure Înțelepciuni care cade și care, în afara Pleromei, îl emite pe Hristos. Acesta se retrage în Pleromă și, ca urmare a plecării lui, Înțelepciunea îl emite pe „Arhontele iconomiei". Acesta mai este numit și „Loc", iar precizarea pe care o face textul, potrivit căreia Mama este dezgustată la vederea lui, ne pune în prezența unei variante gnostice în care Demiurgul pare să fie conotat negativ, iar nu neutru, precum în majoritatea surselor valentiniene. Această impresie ne este întărită de Extrasul 38.3, unde Iisus are rolul de a-l îmblânzi pe Demiurg și de a pregăti o cale pentru urcarea semințelor în Pleromă, ceea ce subliniază ostilitatea inițială a Demiurgului față de sămânță, o trăsătură a gnozei „sethiene".

Extrasele 39-41 vin să aducă noi detalii cu privire la concepția lui Theodot privind abandonarea de către Hristos a Înțelepciunii și urcarea lui în Pleromă. În primul rând, Extrasul 39 spune explicit că elementele angelice au fost emise „de către Bărbat", ceea ce ne confirmă faptul că, pentru Theodot, elementele angelice sau

masculine ale seminţei nu au fost emise de Înţelepciune, precum în Extrasul 26.1, ci de Iisus sau de Mântuitor. Extrasul 41.2 vine cu un nou detaliu: împreună cu Hristos au fost emise şi seminţele, iar acestea au fost filtrate sau purificate odată cu urcarea acestuia în Pleromă. Aici, după ce se roagă Eonilor, Hristos îl emite pe Iisus, cu care, ne spune textul, „seminţele sunt înrudite". Din această succesiune deducem că, prin emiterea lui Iisus, Hristos a emis în el şi seminţele filtrate, pe care le avea în sine, iar de aici putem iarăşi deduce că Iisus emite la rândul său seminţele ca Îngeri. Această interesantă teorie a seminţei nu este decât sugerată în *Tratatul tripartit* şi în *Expozeul valentinian*, dar nu o aflăm expusă ca atare niciunde altundeva, motiv pentru care considerăm că aceste extrase ale lui Clement sunt extrem de importante pentru reconstrucţia unei variante importante a doctrinei valentiniene. Secţiunea B se încheie, precum cea precedentă, cu câteva consideraţii eshatologice: Iisus este numit „umeri ai seminţei", sământă pe care o introduce în Pleromă pe umerii săi ca pe oaia rătăcită şi regăsită, în vreme ce Hristos este „Capul". Astfel, Hristos sau Capul ridică trupul lui Iisus, trup care este consubstanţial cu Biserica (*cf.* Extrasul 42.3), evident Biserica spirituală.

Secţiunea D

Din punctul nostru de vedere, Secţiunea D este centrată tot pe sământa pnevmatică, asemenea Secţiunii A, cu diferenţa că acum ea este văzută în existenţa ei cosmică. Menţiunea generală „el spune" (Extrasul 67.1) de la începutul Secţiunii D este un indiciu pentru atribuirea cel puţin în parte a acestui segment tot lui Theodot. Am sugerat deja acest lucru când am amintit mai sus de Extrasul 25.2, în care zodiacul conduce naşterea şi vieţile oamenilor, pe când renaşterea este guvernată de Apostoli. Secţiunea D expune mai amănunţit şi în alte cuvinte aceeaşi concepţie.

În acest cosmos al deficienţei, „carnea" de care vorbeşte apostolul („Atunci când eram în carne"[66]) şi în care este prinsă sământa este o „slăbiciune", o emanaţie a „Femeii de sus" (Extrasul 67.1), adică a Înţelepciunii căzute. Această carne face referire în mod alegoric la patimile Eonului căzut, patimi care, aşa cum ştim din

[66] *Romani* 7, 5.

Secţiunea C, au fost transformate de Mântuitor într-o materie primordială. Secţiunea D face în acest punct joncţiunea cu o teorie astrologică comună în epocă: întreaga organizare a aştrilor, cu „conjuncţiile", „ascendenţele" şi „descendenţele" lor ţes Fatalitatea, definită în acelaşi timp ca „întrunirea unor Puteri multiple şi opuse unele altora" (Extrasul 69.1). Practic, mişcarea aştrilor, care guvernează naşterea şi viaţa oamenilor, se află în puterea Arhonţilor cosmici, care dispun de destinul muritorilor. Dar atât Arhonţii, cât şi materia cosmică îşi au originea în patimile Înţelepciunii căzute.

Din această fatalitate cosmică ţesută de Puteri vine să-i elibereze Mântuitorul pe cei pnevmatici. Astfel, toate actele Mântuitorului în această lume se constituie în răsturnări fundamentale ale „ordinii" cosmice. Naşterea Mântuitorului vine să desfacă fatalitatea naşterii în cosmosul deficienţei – ea este o ruptură în ţesătura Fatalităţii; Botezul Lui vine să ne elibereze interior de cei care guvernează fatalitatea cosmică, pe când Pătimirea Lui este eliberarea finală a celor spirituali de patimi. Piesa centrală a acestui expozeu este Taina Botezului, pe care în general valentinienii par să o fi practicat la rândul lor. În această secţiune avem însă de-a face cu latura cultică a Tainei Botezului, pe când în primele două secţiuni am găsit expusă latura lui doctrinară şi semnificaţia lui spirituală. Astfel, pentru autorul valentinian expus în acest context, Taina Botezului reprezintă ieşirea efectivă din puterea Fatalităţii: „Până la botez ei spun că Fatalitatea este reală; după aceea însă astrologii nu mai grăiesc adevărul" (Extrasul 78.1).

Extrasul următor, 78.2, vine să facă însă o precizare, care va deveni peste secole un rezumat folosit de numeroşi cercetători pentru a descrie concepţia gnostică: „Dar baia botezului, de una singură, nu este factorul eliberator, ci şi gnoza, [care ne învaţă]: cine eram, ce am devenit; unde eram, unde am fost aruncaţi; spre ce ne grăbim, de unde suntem răscumpăraţi; ce este naşterea, ce este renaşterea". Prin urmare, Tainele şi doctrina se constituie şi pentru valentinieni, ca şi pentru ortodocşi de altfel, într-un diptic esenţial pentru mântuire. Diferenţele fundamentale între cele două părţi constau, evident, în poziţiile doctrinare, care fundamentează structurarea Tainelor.

Încheind această acoladă astrologică, Secţiunea D revine de unde a început: naşterea în cosmos este opera Înţelepciunii căzute, pe când renaşterea este opera Mântuitorului. Astfel, atât timp cât

sământa pnevmatică este doar o emanație a Înțelepciunii, ea este un avorton și rămâne neformată, dar, odată cu apariția Mântuitorului, ea primește formă și devine masculină, ca rod al Bărbatului. În acest context, *Extrasele* notează că botezul se săvârșește în numele Treimii, ceea ce constituie una dintre primele mențiuni ale acestei practici în secolul al II-lea d.Hr. În plus, textul continuă cu o descriere a acțiunii Duhului prin elementele cu care se săvârșește botezul, precum și a semnificației acestei acțiuni. În sfârșit, textul schițează și o teorie ascetică după modelul Mântuitorului, care, după Botez, este ispitit; de-acum însă ispita atacă doar „veșmântul exterior" al pnevmaticului, interiorul fiind deja curățit prin botez. Secțiunea D se încheie cu menționarea efectului fundamental al botezului: acesta aduce cu sine nu numai eliberarea, ci implicit și mântuirea, pentru că este sălășluire în Hristos, în trupul Lui.

Continuitatea Extraselor *și răspunsul lui Clement*

Revenind acum asupra acestui mănunchi disparat de *Extrase*, pe care editorii moderni le-au împărțit în patru secțiuni din motive de claritate a expunerii, trebuie să subliniem că aceste note de lectură ale lui Clement nu sunt totuși lipsite de o anumită unitate. În primul rând, distincția dintre Secțiunile A și B este mai mult formală, pentru că ele aparțin de fapt aceluiași orizont doctrinar, a cărui unitate este dată de concepția lui Theodot. Însă, așa cum am văzut, aceste două secțiuni nu sunt lipsite de legături interne atât cu Secțiunea C, cât și cu Secțiunea D. Această din urmă parte pare să fie o continuare în anumite privințe a Secțiunilor A și B, în vreme ce, pe baza analizei critice, Secțiunea C rezultă ca un întreg destul de bine departajat față de restul extraselor prin viziunea doctrinară comună cu cea expusă de Sfântul Irineu de Lyon. Din punctul nostru de vedere însă, pentru Clement toate aceste variații doctrinare nu știrbeau unitatea concepției valentiniene pe care o prezintă și o critică. Este grăitor, de altfel, că nu găsim în aceste note de lectură nici măcar o sugestie din partea autorului alexandrin care să marcheze diferența, curentă în studiile moderne, între o școală italică și una orientală în valentinianism. În plus, el nu marchează o astfel de distincție nici în celelalte scrieri ale sale, cu precăderea în *Stromate*. Ceea ce nu înseamnă că scriitorul alexandrin nu sesiza diferențe: chiar marcarea în *Extrase* a unor surse valentiniene diferite este o

dovadă în acest sens[67]. Însă pentru el toate aceste variații păleau în fața unității de viziune și de doctrină pe care o împărtășeau diferitele grupări valentiniene, iar intervențiile critice ale lui Clement vizează exact această unitate a doctrinei valentiniene.

Observațiile autorului alexandrin se regăsesc cu precădere în prima Secțiune, dar și în cea de-a doua, Secțiunile C și D fiind lipsite de astfel de intervenții. Ceea ce Clement are în vedere cu precădere în critica lui la adresa valentinienilor este împărțirea Mântuitorului în mai multe entități, care, chiar dacă comunică între ele într-un mod superior, fiind spirituale, sunt totuși diferite. Astfel, Mântuitorul valentinian este o sinteză a întregii Plerome și îi are în el pe Fiul Unul-Născut și pe Logos, dar este totuși distinct de aceștia. În plus, manifestarea Mântuitorului în lume introduce o nouă diferență între entitatea divină și cea pasibilă (Hristosul psihic în doctrina expusă în Secțiunea C). Clement critică mai ales această concepție și subliniază unitatea Logosului ca Fiu al lui Dumnezeu întrupat în Iisus Hristos. Ca un corolar al „secvențierii" Mântuitorului în mai multe entități, doctrina valentiniană concepe crearea lumii ca fiind opera mai multor ființe (Logosul este primul Demiurg, Înțelepciunea căzută este al doilea, iar Demiurgul este cel din urmă, mai mult un meșteșugar). În fața acestei concepții, Clement notează iarăși „continuitatea" lucrării Logosului, Care este Creator atât al celor inteligibile, cât și al celor sensibile. Pentru a sublinia această unitate a Logosului și a lucrării Lui, Clement nu ezită însă să utilizeze limbajul valentinienilor – sursă a neînțelegerilor care îl vor fi făcut pe patriarhul Fotie să reacționeze destul de dur la adresa teologului alexandrin. Din punctul nostru de vedere, ceea ce nu a înțeles patriarhul Constantinopolului este faptul că, sub aparența acestui limbaj valentinian, Clement a legat teologia propriu-zisă și iconomia într-un mod inedit: el a fundamentat astfel crearea lumii prin Logos pe existența lui Dumnezeu ca Treime, întrucât abia prin „delimitarea" Logosului în sânul Treimii ca ipostas distinct de Tatăl (Extrasul 19.1), Fiul Unul-Născut Se face și

[67] Editorii moderni menționează că Clement folosește numele lui Theodot de cinci ori, de șase ori sursa este marcată printr-un vag „el spune", de șaptesprezece ori sursa este marcată la plural prin „ei afirmă" (φασί – de treisprezece ori) și „ei spun" (λέγουσι – de patru ori), o dată, „ei ignoră" (ἀγνοοῦσι); în sfârșit, „valentinienii" sau „discipolii lui Valentin" sunt menționați de zece ori. Vezi evaluarea făcută în acest sens de F. Sagnard în: CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, p. 30.

Întâiul-Născut față de întreaga creație. Ce vrea să spună Clement este că abia existența lui Dumnezeu ca Treime face posibilă crearea lumii, iar punctul de legătură este Logosul. Iar prin crearea lumii, Logosul face posibilă Întruparea Lui, ceea ce se produce în trepte: El Se anunță prin proroci, schițându-Și astfel conturul final înainte de Întruparea propriu-zisă. Prin urmare, în viziunea lui Clement succesiunea Dumnezeu ca Treime de Ipostasuri, Logosul creator, Logosul întrupat pare să fie implicită și necesară.

Corolarul acestei viziuni teologice este o viziune a „trupului", înțeles ca „natură", care i-a bulversat pe cercetătorii operei lui Clement. Într-o lungă expunere din Secțiunea A, Clement susține că toate entitățile spirituale – de la suflete, la demoni, la îngeri, la vârful ierarhiei angelice, Primii-creați, chiar până la Fiul – au un „trup" specific, adică o delimitarea naturală, ceea ce înseamnă: o natură, care dispune totuși de un „contur" precis. Această concepție „materialistă", care pare să se resimtă de pe urma unei puternice influențe stoice, i-a nedumerit pe cercetători, cu atât mai mult cu cât ea contrazice numeroase pasaje din *Stromate* în care Clement susține o concepție apofatică evidentă. Este meritul editorului francez François Sagnard de a fi subliniat faptul că prin „trup" Clement înțelege „esență" sau „natură" și că diferitele „trupuri" ale entităților spirituale sunt tot atâtea naturi organizate în mod ierarhic[68]. Vârful ierarhiei este Fiul, Care, delimitându-Se de Tatăl prin naștere, are o „natură" în sensul de ipostas (Clement subliniază în mod explicit că Logosul Se delimitează ca Fiu, dar nu prin substanță). Astfel, aceeași delimitare a Fiului de Tatăl fundamentează și o ierarhie a ființelor spirituale în cadrul creației. Această delimitare îi permite, pe de altă parte, Fiului să asume prin Întrupare o formă inferioară a „delimitării". În același timp, această coborâre a Fiului face posibil și urcușul. Astfel, o „delimitare" inferioară poate urca în ierarhie spre a deveni tot mai asemănătoare modelului – Fiul Unul-Născut.

Această posibilitate a urcușului spiritual îi permite lui Clement să dea un răspuns implicit soteriologiei și eshatologiei valentiniene. Una dintre ultimele intervenții ale lui Clement de o mai mare amploare din *Extrase* (Extrasul 27 în întregime) este o interpretare la intrarea Marelui Preot în Sfânta Sfintelor, interpretare care este

[68] Vezi analiza lui F. Sagnard din CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, pp. 14-19.

dezvoltată și în *Stromate*. Concepției valentiniene (și în special celei a lui Theodot), care înțelegea soteriologia ca recuperare a seminței pnevmatice de către un Mântuitor Care lucrează prin Îngeri consubstanțiali cu El și cu sămânța care trebuie salvată (mecanismul salvării fiind operat prin intermediul botezului), recuperare în urma căreia sămânța feminină se unește cu sămânța masculină (adică valentinienii se unesc cu Îngerii lor și deci cu Iisus), acestei concepții Clement îi opune o viziune a urcușului sufletului spre unirea cu Logosul, viziune exprimată prin analogia cu intrarea Marelui Preot în Sfânta Sfintelor. În analogia lui Clement, sufletul nu mai are nevoie de o sizigie îngerească, precum în valentinianism, ci, la sfârșitul urcușului, ajunge să fie pătruns în întregime de Logos – ajunge, așadar, ca un „trup" al Lui. În acest stadiu, din „chemat", sufletul a devenit „ales". Așa cum vom vedea, Clement împrumută această terminologie specifică basilidienilor și valentinienilor, dar îi dă o interpretare ortodoxă. Astfel, în vreme ce prin „chemare" și „alegere" valentinienii înțelegeau în general două categorii ontologice diferite (psihicii și pnevmaticii), pentru Clement ambele concepte se referă la aceeași entitate: sufletul – suflet care, prin actualizarea propriei libertăți de voință, transformă „chemarea" sa în „alegere". Prin urmare, alegerea nu este fundamentată determinist pe o natură pnevmatică dată de la început, ci pe o alegere a voinței. Această critică a determinismului naturilor în concepțiile basilidiană și valentiniană este repetată de mai multe ori în *Stromate*, așa cum vom vedea în cea de-a doua parte a volumului.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Traducerea s-a făcut după ediția critică stabilită de François Sagnard în: CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, Texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, *Sources Chrétiennes*, 23, Paris, Éditions du Cerf, 1948, text care a fost comparat cu cel stabilit de Otto Stählin în: CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch VII und VIII – Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvetur - Fragmente*, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Dritter Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1909, pp. 103-135, și cu cel stabilit de Robert Pierce Casey în: *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, The Harvard University Press, Cambridge, 1934. O ediție românească a fost realizată de Lucian Grozea, în: CLEMENT ALEXANDRINUL, *Gnoza și gnosticii. Fragmente din Theodot și din școala numită „orientală" în vremea lui Valentin*, Ed. Paideia, București, 1999, ilizibilă pe alocuri și aproximativă atât din punctul de vedere al fidelității traducerii și al redării terminologiei tehnice valentiniene, cât și din punctul de vedere al înțelegerii textului.

Pentru împărțirea pe secțiuni am urmat ediția franceză, stabilită de F. Sagnard. Intervențiile lui Clement au fost redate cu litere cursive și cu marcarea la începutul intervenției prin „**Clement**", pentru a le departaja de doctrina valentiniană rezumată de autorul alexandrin. Stabilirea a ceea ce aparține lui Clement în cadrul *Extraselor* nu este o întreprindere întotdeauna ușoară. În general, am urmat departajarea făcută de F. Sagnard, care a discutat pe larg problema în introducerea dedicată ediției sale și a oferit criterii critice pentru stabilirea intervențiilor lui Clement. Cu toate acestea, spre deosebire de editorul francez, nu am considerat că Extrasele 23.4 și 23.5 îi aparțin lui Clement, ci le-am integrat în corpul doctrinei valentiniene din rațiuni care au fost expuse în nota dedicată acestor extrase.

Terminologia tehnică valentiniană, dar și cea clementină (care adesea o urmează pe cealaltă) au fost de cele mai multe ori explicate

în notele critice de la sfârșitul primei părți a volumului. O mențiune specială merită aici expresia tehnică τὸ διαφέρον σπέρμα, utilizată în Extrasele 21.1 (singular), 26.1 (plural), 26.2 (singular), 35.1 (singular), 41.1 (plural), 41.3 (singular), pe care traducătorii englez și francez o redau prin „sămânța superioară". Noi am ales să o traducem prin „sămânța deosebită", pentru a prinde nuanțele de sens ale participiului cu valoare adjectivală de gen neutru διαφέρον, derivat din verbul διαφέρω, care în acest context are atât înțelesul simplu de „a fi diferit", cât și de „a fi diferit" în sensul superiorității. Elaine H. PAGELS („Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. *The Excerpts from Theodotus*", în: *Harvard Theological Review*, 67, 1974, pp. 41-42) critică traducerea termenului διαφέρον prin „superior" și argumentează, plecând doar de la doctrina particulară expusă în Extrasul 21, că sensul participiului adjectival este acela de „separat" cu referire la sămânța feminină care este separată de cea masculină – sămânța feminină fiind însămânțată în lume, în vreme ce sămânța masculină rămâne cu Logosul. Lui Elaine Pagels i se poate reproșa aici metodologia de lucru: cercetătoarea americană deduce acest sens al participiului διαφέρον plecând de la o variantă doctrinară valentiniană particulară, fără a lua în considerare sensul în care expresia τὸ διαφέρον σπέρμα este utilizată în general, atât la singular, cât și la plural, nu numai în *Extrase*, ci și în *Stromate*. Abia o astfel de analiză ne permite să observăm că autorul alexandrin preia expresia pe filieră valentiniană și o utilizează, uneori în mod ironic, în combaterea valentinienilor, iar din modul în care o folosește în diferite contexte putem deduce că ea are sensul general de „sămânță deosebită", adică de sămânță diferită, în sensul de „străină de", dar și superioară față de toate celelalte elemente ale cosmosului deficienței (elementele psihic și material).

Traducerea tuturor textelor scripturistice, precum și a tuturor pasajelor din autori clasici, în afară de cele marcate explicit prin note, ne aparține. Parantezele drepte ([...]) indică întregirile traducătorului, iar parantezele ascuțite (<...>) – pe cele ale editorilor textelor grecești.

EXTRASE DIN LUCRĂRILE LUI THEODOT ȘI DIN ÎNVĂȚĂTURA NUMITĂ „ORIENTALĂ” ÎN TIMPUL LUI VALENTIN

SECȚIUNEA A (Extrasele 1-28)

Sământa pnevmatică: trup al Mântuitorului și principiu al unității în Adam

1.1. „Tată”, spune [Iisus], „încredințez în mâinile Tale Duhul Meu” *Luca 23, 46*.

Înțelepciunea, afirmă [Theodot], a emis pentru Logos[1] un element carnal, sământa pnevmatică; îmbrăcând acest element, Mântuitorul a coborât.

1.2. De aceea, în momentul Pătimirii Sale, El încredințează Tatălui Înțelepciunea ca să o primească din nou de la Tatăl și pentru ca El să nu fie reținut aici de cei care au puterea de a jefui[2]. Astfel, El încredințează [Tatălui] întreaga sământă pnevmatică, pe cei aleși[3], prin vocea menționată mai înainte.

Clement

1.3. *Numim la rândul nostru sământa aleasă* cf. Isaia 43, 20, 1 Petru 2, 9 *și scânteie însuflețită de Logos, și „pupilă a ochiului”* Deuteronomul 32, 10*, și „grăunte de muștar”* Matei 13, 31*, și „drojdie”* cf. 1 Corinteni 5, 6-8 *care unifică în credință* cf. Efeseni 4, 13 *neamurile care se arătau a fi divizate.*

2.1. Dar discipolii lui Valentin spun că, după ce a fost plăsmuit trupul psihic[4], în sufletul ales, care dormea, a fost pusă de către Logos[5] o sământă masculină, care este o scurgere a elementului îngeresc, ca să nu existe lipsă[6].

2.2. Această sămânță a fermentat[7], aducându-le astfel la unitate pe cele care se arătau a fi divizate, adică sufletul și carnea, cele care au și fost produse de Înțelepciune în diviziune[8].

Dar somnul era pentru Adam cf. Facerea 2, 21 uitarea sufletului, suflet pe care îl ținea laolaltă ca să nu piară sămânța pnevmatică[9], cea pe care Mântuitorul a introdus-o în suflet[10]. Iar sămânța era o scurgere a elementului masculin și îngeresc. De aceea spune Mântuitorul: „Salvează-te, tu și sufletul tău[11]!” cf. Facerea 19, 17; Luca 9, 24-25; 17, 33.

Lucrarea Mântuitorului

3.1. Așadar, atunci când a venit, Mântuitorul a trezit din somn sufletul și a aprins scânteia, căci cuvintele Domnului sunt putere cf. Ioan 6, 63. De aceea, El a spus: „Să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor!” Matei 5, 16. 3.2. Iar după înviere, insuflând Duhul în apostolii Săi cf. Ioan 20, 22, El spulbera țărâna cf. Facerea 2, 7 precum cenușa și o separa, iar scânteia o aprindea și o însuflețea[12].

Clement

Unitatea Mântuitorului și lumina Taborului

4.1. *Domnul, datorită marii Sale smerenii, nu S-a arătat ca înger, ci ca om. Iar când S-a arătat în slavă apostolilor Săi pe munte* cf. Matei 17, 1-2; Marcu 9, 2-3; Luca 9, 28-29, *nu pentru El Însuși a făcut [acest lucru], arătându-Se pe Sine, ci pentru Biserică, care este „neamul cel ales”* 1 Petru 2, 9; Isaia 43, 20-21, *pentru ca ea să învețe progresul*[13] *Lui după ieșirea*[14] *din carne.* 4.2. *Căci El era și Lumina* cf. Ioan 1, 9 *de sus, iar ceea ce „a fost arătat în carne”* 1 Timotei 3, 16 *și ceea ce a fost văzut aici* cf. 1 Ioan 1, 1 *nu este posterior Celui de sus: în niciun caz El nu Se împărțise prin faptul că a plecat de sus și a venit aici, ca și cum ar schimba un loc pentru altul, în așa fel încât să-l ocupe pe unul, dar să-l abandoneze pe celălalt, ci El era Omniprezentul, [fiind] și la Tatăl și aici, de vreme ce era Puterea Tatălui*[15] cf. 1 Corinteni 1, 24.

4.3. *De altfel, trebuia să se împlinească și acel cuvânt al Mântuitorului pe care El l-a spus: „Sunt unii dintre cei care stau aici care nu vor gusta moarte până când nu Îl vor vedea pe Fiul Omului în slavă”* Matei 16, 28; Luca 9, 27. *Astfel, Petru, Iacov și Ioan L-au văzut, după care au adormit.*

Tabor și Iordan: vedere și auz

5.1. *Așadar, cum de nu au fost [aceștia] uluiți la vederea acelei apariții strălucitoare, dar la auzul acelei voci au căzut la pământ* cf. Matei 17, 5-6*? Pentru că urechile sunt mai neîncrezătoare decât ochii*[16]*, iar vocea neașteptată provoacă groază într-o mai mare măsură*[17]. 5.2. *Dar Ioan Botezătorul nu a fost cuprins de teamă la auzul vocii* Matei 3, 17; Marcu 1, 11; Luca 3, 22*, în măsura în care a auzit în Duhul, Care este obișnuit cu o asemenea voce. Dar în măsura în care este un simplu om, el s-a înfricoșat la auzul ei*[18].

De aceea le și spune lor Mântuitorul: „Nimănui să nu spuneți ce ați văzut!” Matei 17, 9; Marcu 9, 9. 5.3. *Într-adevăr, ei nu au văzut în niciun caz lumina cu ajutorul ochilor trupești (căci nu există nicio înrudire și potrivire între acea lumină și acest trup), ci [au văzut] în măsura în care puterea și voința Mântuitorului au dat trupului putere să vadă. De altfel, acest lucru s-a petrecut și pentru că, ceea ce sufletul a văzut, aceea i-a împărtășit trupului cu care comunică <datorită faptului că> este întrepătruns cu el.*

5.4. *Iar cuvintele: „Nimănui să nu spuneți” au fost rostite pentru ca nu cumva, cunoscând ceea ce este Domnul, oamenii să se ferească să pună mâna pe El, iar iconomia să ajungă neîmplinită* cf. 1 Corinteni 2, 7-8 *și moartea să se ferească de Domnul pentru că s-ar strădui în zadar și fără încetare [să-L apuce].*

5.5. *În plus, vocea din munte s-a făcut pentru aleșii care dobândiseră deja înțelegerea; de aceea, ei au și fost uimiți de mărturia dată pentru ceea ce credeau. Pe de altă parte, vocea de la râu s-a făcut pentru cei care urmau să creadă*[19]*; de aceea, vocea a și fost nesocotită de aceia care se supuneau de dinainte îndrumării învățătorilor de Lege.*

Hermeneutica valentiniană a prologului *Evangheliei după Ioan*

6.1. Pasajul: „În Principiu era Logosul și Logosul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Logosul” *Ioan 1, 1* este înțeles de către discipolii lui Valentin în felul următor[20].

6.2. Ei spun că „Principiul” este Unul-Născut, Care a primit și denumirea de Dumnezeu, pentru că și în pasajele imediat următoare <Ioan> Îl arată pe El ca fiind Dumnezeu atunci când spune:

„Dumnezeu Unul-Născut, Cel care este în sânul Tatălui, Acela ni L-a tâlcuit" *Ioan 1, 18*.

6.3. Iar pe Logosul Care era „în Principiu" (adică în Unul-Născut – în Intelect și în Adevăr[21]) Ioan Îl indică[22] a fi Hristos – Logosul și Viața –, motiv pentru care este firesc să Îl numească și pe El Dumnezeu, Care este în Dumnezeu-Intelectul.

6.4. „Ceea ce s-a făcut în El" (în Logos) „Viață era" *Ioan 1, 3-4* (perechea); de aceea și spune Domnul: „Eu sunt Viața" *Ioan 11, 25*.

Theos agnostos și nașterea Ogdoadei primordiale

7.1. Așadar, de vreme ce Tatăl era necunoscut[23], El a vrut să fie cunoscut de către Eoni[24]. Și, prin propria Lui Gândire[25], de vreme ce Se cunoştea pe Sine Însuși, L-a emis pe Unul-Născut, Duh al cunoașterii (πνεῦμα γνώσεως) care este în Cunoaștere (ἐν γνώσει). Prin urmare, Cel care a ieșit din Cunoaștere (ἀπὸ γνώσεως) (adică din Gândirea Tatălui) a devenit la rândul lui Cunoaștere (γνῶσις), adică Fiul, pentru că „prin Fiul a fost cunoscut Tatăl" *Matei 11, 27, Luca 10, 22; Ioan 1, 18*.

7.2. Iar Duhul iubirii[26] (Τὸ τῆς ἀγάπης πνεῦμα) s-a amestecat cu Duhul cunoașterii (τῷ τῆς γνώσεως)[27], precum Tatăl cu Fiul și Gândirea cu Adevărul, după ce [Duhul iubirii] a ieșit din Adevăr precum Cunoașterea (ἡ γνῶσις) din Gândire.

7.3. Și, pe de o parte, Cel care a rămas „Fiul Unul-Născut în sânul Tatălui" *Ioan 1, 18* le tâlcuiește Eonilor Gândirea prin cunoaștere (διὰ τῆς γνώσεως), de vreme ce și El a fost emis de sânul Tatălui. Pe de altă parte, cel care a fost văzut aici nu mai este numit de către apostol „Unul-Născut", ci „precum Unul-Născut", [atunci când spune]: „Slavă ca a Unuia-Născut"[28] *Ioan 1, 14*.

Clement[29]

Aceasta pentru că, fiind Unul și Același, în sânul creației Iisus este „Întâiul-Născut" *Coloseni 1, 15*, *iar în Pleromă El este „Unul-Născut". Dar este Același, Cel care este în fiecare loc după cum poate fi cuprins [de acel loc]. 7.4. Și nicicând nu Se desparte Cel care a coborât de Cel care a rămas, pentru că apostolul spune: „Fiindcă Același este Cel care a urcat și Cel care a coborât"* *Efeseni 4, 10, Ioan 3, 13*.

Demiurgul: imagine psihică a Unuia-Născut

7.5. Apoi ei spun că Demiurgul este imagine a Unuia-Născut[30]. De aceea și lucrările imaginii se pot desface[31]. Acesta este motivul pentru care Domnul, realizând o imagine a învierii pnevmatice, pe morții pe care i-a înviat nu i-a făcut incoruptibili cu trupul, ci i-a înviat în așa fel încât să poată muri din nou[32].

Clement

Răspuns la hermeneutica valentiniană a prologului *Evangheliei după Ioan*

8.1. *Dar noi spunem că Logosul, în identitatea Lui, este Dumnezeu în Dumnezeu, [Logos] despre Care se și spune că este „în sânul Tatălui”* [Ioan 1, 18]*, continuu, indivizibil, Dumnezeu Unul.*

8.2. *„Toate prin El s-au făcut”* [Ioan 1, 3] *potrivit activității directe*[33] *a Logosului în identitatea Lui, deopotrivă cele spirituale, cele inteligibile și cele sensibile.*

„Acesta sânul lui Dumnezeu l-a tâlcuit” [Ioan 1, 18]*, [Acesta] – Mântuitorul și (Isaia: „Și voi răsplăti lucrările lor în sânul lor”* [Isaia 65, 7]*, în gândirea lor, care se află în suflet, gândire plecând de la care, ca de la o primă instanță, se acționează)*[34] *„Întâiul-Născut al întregii creații”* [Coloseni 1, 15].

8.3. *Iar Unul-Născut* [Ioan 1, 14]*, în identitatea Lui, după a Cărui putere continuă lucrează Mântuitorul*[35]*, este „Lumina”* [Ioan 1, 4] *Bisericii, care se afla mai înainte în întuneric și în ignoranță.*

8.4. *„Și întunericul nu L-a cuprins”* [Ioan 1, 5]*: apostații și restul oamenilor nu L-au cunoscut, iar moartea nu L-a reținut.*

Treptele credinței: de la „chemare” la „alegere”

9.1. *Credința nu este de un singur fel, ci este variată*[36]*. Într-adevăr, Mântuitorul spune: „Fie ție după credința ta”* [Matei 9, 29; 15, 28]*. Motiv pentru care s-a spus că oamenii chemării vor fi amăgiți când va veni Antihristul; dar nu este cu putință ca cei aleși să fie amăgiți; de aceea spune: „Și, de este cu putință, și pe aleșii Mei”*[37] [Matei 24, 24].

9.2. Iarăși, atunci când spune: „Ieșiți din casa Tatălui Meu" cf. Ioan 2, 16*, El le vorbește celor chemați. Apoi, prin cel care s-a întors din străinătate și și-a mistuit bunurile, pentru care [tatăl] a jertfit vițelul cel gras* cf. Luca 15, 23*, prin acesta El vorbește de chemare, așa cum face și în pasajul în care Împăratul i-a chemat la ospățul de nuntă pe cei de pe drumuri* cf. Matei 22, 9.

9.3. Prin urmare, toți au primit chemarea în mod egal[38] *(„căci El trimite ploaie peste drepți și peste nedrepți și face să lumineze soarele pentru toți"* Matei 5, 45*), dar sunt aleși cei care au o credință mai mare*[39]*, către care spune: „Pe Tatăl Meu nimeni nu L-a văzut decât numai Fiul"* Ioan 1, 18; 6, 46 *și: „Voi sunteți lumina lumii"* Matei 5, 14 *și: „Părinte sfinte, sfințește-i pe ei în Numele Meu!"* Ioan 17, 11, 17

Natura Fiului, a ființelor cerești și a sufletelor

10.1. *Dar nici ființele spirituale și inteligente, nici Arhanghelii, nici Primii-creați*[40]*, nici chiar El Însuși nu este lipsit de formă, de configurație, de figură*[41] *și de trup, ci are atât o formă proprie, cât și un trup pe măsura pre-eminenței Sale față de toate ființele spirituale, așa cum și Primii-creați au un trup pe măsura pre-eminenței lor față de substanțele inferioare lor*[42]. 10.2. *De altfel, în general, ceea ce este generat nu este lipsit de substanță, însă [ființele superioare] nu au o formă și un trup asemănătoare cu trupurile din această lume*[43]. 10.3. *Căci ființele mundane se împart în masculine și feminine și sunt diferite unele de altele. Dar acolo, Cel care este Unul-Născut și în mod propriu inteligent are parte de propria formă și de propria substanță, pură în mod absolut și suverană în cel mai înalt grad, și Se bucură direct de puterea Tatălui*[44]*, iar Primii-creați, cu toate că sunt diferiți prin număr și fiecare dintre ei este circumscris și delimitat, prin asemănarea acțiunilor lor, ei își arată unitatea, egalitatea și asemănarea.* 10.4. *Căci nu i s-a acordat unuia dintre cei șapte mai mult, iar altuia mai puțin, nici nu le lipsește vreun progres, de vreme ce au primit dintru început de la Dumnezeu, prin Fiul Său, desăvârșirea împreună cu prima lor geneză.*

10.5. *Iar Cel care este numit „Lumină neapropiată"* 1 Timotei 6, 16*, ca fiind „Unul-Născut"* Ioan 1, 14 *și „Întâi-Născut"* Coloseni 1, 15*, „cele pe care ochiul nu le-a văzut și pe care urechea nu le-a auzit, nici la inima omului nu s-au suit"* 1 Corinteni 2, 9*, Unul ca Acesta nu va fi numărat nici între Primii-creați, nici între oameni.* 10.6. *Dar ei*[45] *„privesc neîncetat*

fața Tatălui" Matei 18, 10, iar fața Tatălui este Fiul, prin Care Tatăl este cunoscut.

Prin urmare, ceea ce vede și este văzut nu poate fi lipsit de figură și de trup, dar ei[46] *nu văd cu un ochi care este sensibil, ci cu unul a cărui natură a fost acordată de Tatăl – o natură inteligentă.*

11.1. *Așadar, atunci când Domnul spune: „Să nu-l disprețuiți pe vreunul dintre aceștia mici! Cu adevărat vă spun vouă: îngerii lor privesc neîncetat fața Tatălui" Matei 18, 10, [El vrea să spună că], așa cum este modelul*[47]*, așa vor fi și cei aleși, cei care au primit progresul desăvârșit: „Fericiți cei curați cu inima, că ei vor vedea pe Dumnezeu"*[48] *Matei 5, 8.*

11.2. *Dar cum ar putea exista o față a Celui lipsit de figură? Apostolul cunoaște cu adevărat trupuri cerești, frumoase ca formă și inteligente. Dar cum ar fi fost posibil să se rostească nume diferite ale lor, dacă acele ființe nu ar fi fost delimitate prin figuri, prin formă și prin trup? „Alta este slava ființelor cerești, alta a celor pământești, alta a Îngerilor, alta a Arhanghelilor." 1 Corinteni 15, 40* 11.3. *Așa cum, prin comparație cu trupurile din această lume (precum stelele), ele sunt lipsite de trup și configurație, dar prin comparație cu Fiul ele sunt trupuri măsurate și sensibile, tot astfel și Fiul este comparat cu Tatăl.*

11.4. *Și fiecare dintre ființele spirituale are propria putere și propria iconomie, dar, în măsura în care Primii-creați au venit la existență împreună și împreună au primit desăvârșirea, slujirea lor este comună și indivizibilă.*

12.1. *Așadar, Primii-creați Îl văd pe Fiul, se văd pe ei înșiși și ființele inferioare lor, după cum și Arhanghelii îi văd pe Primii-creați. Iar Fiul este principiul vederii Tatălui, fiind numit „față a Tatălui" Matei 18, 10.*

12.2. *Și Îngerii sunt foc inteligent și spirite inteligente, de vreme ce au fost purificați în substanța lor. Dar progresul culminant, plecând de la focul inteligent, care a fost purificat în mod desăvârșit, este lumina inteligentă, „spre care și îngerii doresc să privească" 1 Petru 1, 12, spune Petru.*

12.3. *Însă Fiul este încă și mai pur decât această lumină, fiind „Lumină neapropiată" 1 Timotei 6, 16 și „Putere a lui Dumnezeu" 1 Corinteni 1, 18, iar, potrivit apostolului, El „ne-a răscumpărat cu cinstit, neprihănit și nevinovat sângele Său" 1 Petru 1, 18-19, ale Cărui „veșminte precum lumina au strălucit, iar fața Lui ca soarele" Matei 17, 2, pe care nu-l poți privi cu ușurință în față.*

13.1 *Acesta este „pâine" supra-cerească (ἐπουράνιος)* [cf. Ioan 6, 32-33] *și hrană spirituală dătătoare de viață (din punctul de vedere al hranei și al cunoașterii), „Lumina oamenilor"* [Ioan 1, 4]*, a Bisericii de bună seamă.*

13.2. *Așadar, cei care „au mâncat pâinea căzută din cer (τὸν οὐράνιον ἄρτον) au murit"* [Ioan 6, 49, 58]*, dar cel care mănâncă „pâinea cea adevărată"* [Ioan 6, 32] *a Duhului nu va mai muri* [cf. Ioan 6, 58]*.* 13.3. *„Pâinea cea vie"* [Ioan 6, 51]*, cea care „a fost dăruită de către Tatăl"* [Ioan 6, 32]*, este Fiul, pentru cei care vor să o mănânce.* 13.4. *Iar „pâinea pe care Eu vă voi da-o", spune Domnul, „este carnea Mea"* [Ioan 6, 51]*, fie, de bună seamă, carnea dată prin Euharistie celui hrănit cu ea, fie – ceea ce este mai degrabă cazul – carnea este trupul Lui, „care este de fapt Biserica"* [Coloseni 1, 24]*, „pâine cerească"* [Ioan 6, 32, 58]*, adunare binecuvântată:* 13.5. *iar aceasta poate pentru că cei aleși s-au născut, potrivit substratului lor, din aceeași substanță și pentru că vor avea parte de același sfârșit*[49]*.*

14.1. *Se spune că demonii sunt „netrupești", dar nu în sensul că nu ar avea trup (de vreme ce ei au și formă, motiv pentru care au și percepția conștientă a pedepsei), ci se spune că sunt netrupești în sensul în care, prin comparație cu trupurile spirituale care se mântuiesc, ei sunt umbre.*

14.2. *Și Îngerii sunt trupuri: de bună seamă, sunt văzuți. Dar și sufletul este trup: apostolul spune într-adevăr: „Căci se însămânțează trup însuflețit, înviază trup spiritual"* [1 Corinteni 15, 44]*.* 14.3. *Dar și sufletele pedepsite, cum pot ele avea o percepție conștientă [a pedepselor] fără să fie trupuri? „Temeți-vă", spune într-adevăr [Domnul], „de Cel care, după moarte, poate să arunce și sufletul și trupul în gheena!"* [Matei 10, 28; Luca 12, 5]*.* 14.4. *De altfel, trupul vizibil nu se purifică prin foc, ci se descompune în pământ. Iar sufletul se dovedește a fi în mod limpede trup din [parabola] lui Lazăr și a bogatului* [Luca 16, 19-31] *datorită trăsăturilor trupești ale acestora*[50]*.*

15.1. *„Și, așa cum am purtat chipul celui pământesc, vom purta și chipul Celui ceresc"* [1 Corinteni 15, 49]*, al Celui spiritual, ajungând desăvârșiți potrivit progresului [nostru]. De altfel, Pavel repetă cuvântul „chip", [de unde se deduce]*[51] *că există trupuri spirituale.*

15.2. *Și iarăși spune: „Acum privim prin oglindă în mod nelămurit, dar atunci, față către față"* [1 Corinteni 13, 12]*. Căci de îndată începem să cunoaștem...*[52] *Iar cel care are „față" are <și> formă și figură și trup. Prin urmare, o figură se vede prin intermediul unei figuri, o față prin*

intermediul unei fețe, iar indiciile obiectelor cunoașterii[53] *se recunosc prin figuri și substanțe.*

16. *Dar și porumbelul* [cf. Matei 3, 16; Marcu 1, 10; Luca 3, 22; Ioan 1, 32] *a fost văzut ca un trup*, porumbel pe care unii îl numesc Sfântul Duh, discipolii lui Basilide, Slujitorul[54], iar discipolii lui Valentin, Duhul Gândirii[55] Tatălui, <Duh care> a făcut coborârea peste carnea Logosului.

Amestecul spiritual

17.1. Potrivit valentinienilor, Iisus, Biserica, Înțelepciunea[56] sunt un amestec total[57] și puternic de trupuri.

Clement

17.2. *Într-adevăr, amestecul uman, cel care are loc în cadrul căsătoriei, produce nașterea unui singur copil din două semințe amestecate; trupul, odată ce s-a descompus în pământ, s-a amestecat cu pământul; iar apa se amestecă cu vinul. Apoi, trupurile superioare și mai alese au parte de amestecul care se realizează cu ușurință, așa cum vântul se amestecă cu vântul.*

17.3. *După mine însă, acest lucru are loc potrivit unei alăturări, și nu unui amestec. Prin urmare, nu este puterea*[58] *divină aceea care, pătrunzând sufletul, îl sfințește în vederea progresului desăvârșit? Într-adevăr, „Dumnezeu este Duh, suflă unde voiește"* [Ioan 4, 24; 3, 8]*:* 17.4. *căci puterea nu pătrunde potrivit substanței, ci potrivit puterii și tăriei. Iar Duhul coexistă cu duhul așa cum duhul coexistă cu sufletul*[59].

Fazele Întrupării Mântuitorului

18.1. *Mântuitorul a fost văzut coborând de către Îngeri* [cf. 1 Timotei 3, 16]*: de aceea, ei L-au și binevestit* [cf. Luca 2, 10, 13] *pe El. Dar a fost văzut și de Avraam și de ceilalți drepți, care se odihneau în cele de dreapta* [cf. Matei 25, 33]*, pentru că, spune Domnul, „s-a bucurat cu bucurie mare să vadă ziua Mea"* [Ioan 8, 56]*, venirea Lui în carne.* 18.2. *De aceea, după ce a înviat, Domnul le-a binevestit celor drepți, care se aflau în odihnă* [cf. 1 Petru 3, 19]*, le-a schimbat locul și i-a strămutat și toți „în umbra Lui vor trăi"* [Plângerile lui Ieremia 4, 20]*. Căci umbra slavei Mântuitorului, a slavei*

pe care o are la Tatăl, este venirea Lui aici. Iar umbra luminii nu este întuneric, ci iluminare[60].

19.1. *„Și Logosul S-a făcut carne"* [Ioan 1, 14] *nu numai atunci când S-a făcut om prin venirea Lui, ci și atunci când, „întru început", Logosul, în identitatea Lui, S-a făcut Fiu prin „delimitare"*[61], *iar nu prin substanță.*

19.2. *Și, iarăși, S-a făcut trup atunci când a lucrat prin proroci. Mântuitorul este numit „Copil al Logosului" în identitatea Lui*[62]. *De aceea, „întru început era Logosul și Logosul era la Dumnezeu; ceea ce s-a făcut în El este viață"* [Ioan 1, 1-4], *iar „viață" este Domnul.*

19.3. *Și Pavel spune: „Îmbracă-l pe omul nou, cel care a fost creat potrivit lui Dumnezeu"* [Efeseni 4, 24], *ca și cum ar spune: crede în El, în Cel „care a fost creat" de Dumnezeu „potrivit lui Dumnezeu" – crede în Logosul din Dumnezeu. Iar pasajul: „Cel care a fost creat potrivit lui Dumnezeu" poate că indică scopul progresului pe care omul trebuie să-l atingă, în mod similar spusei: „Redobândește-ți scopul pentru care ai fost creat!"*[63]

19.4. *Apostolul spune încă și mai limpede și mai explicit în alte locuri: „Cel care este chip al Dumnezeului nevăzut". Apoi adaugă: „Întâi-Născut față de întreaga creație"* [Coloseni 1, [illegible]]. *De altfel, prin expresia: „Chip al nevăzutului Dumnezeu" el Îl numește pe Logosul Logosului*[64] *în identitatea Lui, dar Îl numește „Întâi-Născut față de întreaga creație" <pentru că>, fiind născut în mod impasibil, El a devenit Creatorul și Principiul generator al întregii creații și substanțe, căci „în El" le-a făcut Tatăl „pe toate"* [Coloseni 1, 16].

19.5. *De aceea se și spune că „a luat înfățișare de rob"* [Filipeni 2, 7], *[adică] nu numai carnea, prin venirea Lui, ci și substanța din substratul [uman]*[65]; *dar substanța este „roabă" pentru că este pasivă și supusă cauzei active și dominante.*

20. *De altfel, noi înțelegem pasajul: „Înainte de luceafărul de dimineață Te-am născut"* [Psalmul 109, 3], *precum și pasajul: „Numele Tău este înainte de soare", de lună și înainte de întreaga creație* [cf. Psalmul 71, 17], *ca făcând referire la Logosul lui Dumnezeu Cel întâi-creat.*

Unitatea semințelor masculine și feminine în Adam, destinul și reunificarea lor

21.1. Valentinienii afirmă că versetul: „După chipul lui Dumnezeu i-a făcut pe ei, bărbat și femeie i-a făcut pe ei" [Facerea 1, 27]

se referă la cea mai bună emanație a Înțelepciunii. Elementele masculine care provin din emanație sunt „alegerea", iar cele feminine sunt „chemarea". Iar pe cele masculine ei le numesc „angelice", pe când cele feminine sunt ei înșiși, sămânța deosebită[66].

21.2. La fel și în privința lui Adam, sămânța masculină a rămas în el, dar întreaga sămânță feminină luată din el a devenit Eva *cf. Facerea 2, 22*, din care provin ființele feminine, după cum din acela provin ființele masculine.

21.3. Așadar, elementele masculine s-au contractat împreună cu Logosul, pe când cele feminine, care au devenit oameni, se unesc cu Îngerii și intră în Pleromă[67]. De aceea se spune că femeia se transformă în bărbat[68] și Biserica de aici în Îngeri.

Botezul semințelor masculine și feminine și Botezul lui Iisus

22.1. Iar atunci când apostolul spune: „Fiindcă ce vor face aceia care se botează pentru morți?" *1 Corinteni 15, 29*, potrivit lui [Theodot], el vrea să spună că pentru noi au fost botezați Îngerii, ale căror părți suntem noi. 22.2 Iar noi suntem morți, noi care suntem duși la moarte prin această venire la existență[69]. Dar vii sunt cei masculini, care nu au parte de această venire la existență.

22.3. „Dacă morții nu înviază, de ce ne botezăm?" *1 Corinteni 15, 29* Așadar, noi înviem atunci când, odată ce am ajuns „egali îngerilor" *Luca 20, 36*, suntem restituiți celor masculini, membrele – membrelor, spre unire.

22.4. Iar „cei care se botează", spun ei, „pentru noi, cei morți"[70], sunt Îngerii care se botează pentru noi, pentru ca, având și noi Numele[71], să nu fim reținuți de Hotar și de Cruce, fiind împiedicați să intrăm în Pleromă.

22.5. De aceea, și în punerea mâinilor ei spun la urmă: „În vederea răscumpărării angelice"[72], adică în vederea celei pe care și Îngerii o au, pentru ca cel care a primit răscumpărarea să fie botezat în același Nume în care și Îngerul lui a fost botezat mai întâi.

22.6. Iar Îngerii au fost botezați la început în răscumpărarea Numelui care a coborât în porumbel peste Iisus *Matei 3, 16; Marcu 1, 10; Luca 3, 22, Ioan 1, 32* și L-a răscumpărat pe El[73]. 22.7. Căci și Iisus avea nevoie de răscumpărare, ca să nu fie reținut[74] de Gândirea[75] deficienței în care a fost pus, ci să înainteze prin Înțelepciune, așa cum spune Theodot.

Hristos, rod al Înțelepciunii; Iisus, rod al Pleromei

23.1. Discipolii lui Valentin Îl numesc pe Iisus Paraclet, pentru că a venit plin de Eoni, ca unul care a ieșit din Întreg *cf. Coloseni 1, 19; 2, 9*.

23.2. Căci Hristos, după ce a părăsit-o pe Înțelepciune, care L-a emis pe El, intrând în Pleromă, ceru ajutor pentru Înțelepciunea abandonată afară și, din bunăvoința[76] Eonilor, este emis Iisus ca un Paraclet[77] pentru Eonul care a transgresat[78].

Pavel, apostol al Mântuitorului pasibil și pnevmatic

Ca figură a Paracletului, Pavel a devenit apostol al învierii *cf. 1 Corinteni 15, 12 sqq*. 23.3. Îndată după pătimirea Domnului a fost și el trimis să propovăduiască[79]. De aceea, L-a și propovăduit pe Mântuitorul potrivit fiecăruia dintre cele două elemente: potrivit elementului născut și pasibil pentru cei de stânga, pentru că, fiind capabili să-L cunoască potrivit acestui loc, ei s-au temut de El; apoi, potrivit elementului Său pnevmatic, ca fiind din Sfântul Duh și din Fecioara *cf. Luca 1, 35*, așa cum Îl cunosc Îngerii de dreapta[80].

23.4 Căci fiecare Îl cunoaște pe Domnul în mod propriu și nu toată lumea Îl cunoaște la fel. „Văd fața Tatălui Îngerii acestora mici" *Matei 18, 10*, ai celor aleși, ai celor care vor fi în aceeași moștenire și desăvârșire.

23.5. Dar poate că „Față" este și Fiul, dar și partea comprehensibilă a Tatălui, pe care Îngerii o contemplă primind învățătură prin Fiul, pe când partea care rămâne din Tatăl este incognoscibilă[81].

Identitatea Duhului Sfânt

24.1. Valentinienii spun că Duhul pe care fiecare dintre proroci L-a avut în mod special în vederea propriei sale slujiri a fost vărsat peste toți cei care aparțin Bisericii, motiv pentru care semnele Duhului – vindecări și profeții – se împlinesc prin intermediul Bisericii.

Clement

24.2. *Dar ei nu cunosc faptul că Paracletul, <Care> lucrează acum în mod direct <în> Biserică, are aceeași substanță și aceeași putere cu a Celui care lucra în mod direct în Vechiul Testament*[82].

Logos și logoi

25.1. Discipolii lui Valentin l-au definit pe Înger drept un logos[83] care deține o vestire a Celui ce este. Dar îi numesc și pe Eoni cu același nume cu al Logosului: logoi[84].

Zodiacul și apostolii: naștere și renaștere

25.2. Apostolii, spune el, au fost puși în locul celor douăsprezece semne ale Zodiacului: căci, așa cum nașterea este controlată de acestea, așa și renașterea este supravegheată de apostoli[85].

Partea vizibilă și cea invizibilă în Iisus

26.1. Partea vizibilă a lui Iisus era Înțelepciunea și Biserica semințelor deosebite, pe care El a îmbrăcat-o[86] prin intermediul elementului carnal, așa cum spune Theodot[87]. În schimb, partea Lui invizibilă era Numele, Nume care este Fiul Unul-Născut.

Iisus: ușa semințelor

26.2. De aceea, atunci când spune: „Eu sunt ușa" *Ioan 10, 7*, El vrea să spună: „Până la Hotar, unde sunt Eu, veți merge, voi, cei care aparțineți seminței deosebite". 26.3. Iar atunci când El va intra în Pleromă, împreună cu El va intra și sământa, care a fost adunată *cf. Matei 3, 12; Luca 3, 17; Ioan 4, 36* și introdusă prin „ușă"[88].

Clement[89]

Intrarea Marelui Preot în Sfânta Sfintelor și urcușul sufletului

27.1. *Intrarea [Marelui] Preot înăuntrul celei de-a doua catapetesme* cf. Evrei 9, 3*, unde își părăsea tăblița [de aur]*[90] Ieșirea 28, 36; 29, 6; Leviticul 8, 9 *lângă altarul tămâierii, pe când el intra în tăcere, având Numele întipărit în inimă*[91]*, arată părăsirea a ceea ce, prin curățire, a devenit curat și ușor asemenea unei tăblițe de aur, părăsire a ceea ce este asemenea unui trup al sufletului, [trup] în care se întipărise strălucirea*[92] *cinstirii lui Dumnezeu; prin*

această strălucire, cel înveşmântat în Nume era cunoscut Începătoriilor şi Stăpâniilor.

27.2. *Marele Preot părăseşte acest trup, tăbliţa care a devenit fără greutate, „înăuntrul celei de-a doua catapetesme" – în lumea inteligibilă*[93] *–, care este cea de-a doua catapeteasmă întreagă a universului; „lângă altarul tămâierii", adică lângă Îngerii slujitori ai rugăciunilor care se înalţă.*

27.3. *Iar sufletul, ajuns gol în puterea celui care cunoaște, odată ce a devenit asemenea unui trup al Puterii*[94] cf. 1 Corinteni 1, 24*, trece la realităţile spirituale, devenind cu adevărat raţional şi asemenea unui Mare Preot, ca şi cum ar fi deja însufleţit, cum se spune, în mod direct de către Logos, precum Arhanghelii care ajung Mari Preoţi ai Îngerilor, iar Primii-creaţi, la rândul lor, Mari Preoţi ai Arhanghelilor.*

27.4. *Dar unde mai rămâne loc pentru îndreptare prin Scriptură şi prin instruire pentru acel suflet care a devenit curat, având în vedere că acest suflet este şi demn de a-L vedea pe Dumnezeu „faţă către faţă"* Matei 5, 8; 1 Corinteni 13, 12*?* 27.5. *Ca atare, sufletul care a depășit învăţătura angelică şi Numele învăţat din Scripturi ajunge la gnoza şi sesizarea realităţilor, nemaifiind mireasă, ci ajungând deja Logos şi rămânând lângă Mire împreună cu Primii-chemaţi şi cu Primii-creaţi, cu cei care sunt „prieteni" [ai Logosului]* Ioan 15, 15 *datorită iubirii, dar „fii" [ai Lui]* Ioan 13, 33 *datorită învăţăturii şi ascultării*[95] *şi „fraţi"* Romani 8, 29; Evrei [illegible] 11 *datorită comunităţii pe care o împart prin naştere.*

27.6. *Astfel, pe de o parte, ţinea de iconomia [divină] purtarea plăcuţei de aur şi instruirea în vederea gnozei; pe de altă parte, ţinea de puterea [divină]* cf. 1 Corinteni 1, 24 *ca omul să devină teofor datorită faptului că Domnul acţionează direct asupra omului, iar omul ajunge asemenea unui trup al Lui*[96]*.*

„A patra generaţie" – simbol al seminţelor

28. Discipolii lui Basilide spun că pasajul: „Dumnezeu le dă plata cuvenită celor care nu ascultă de El, până la a treia şi a patra generaţie" *Numerii 14, 18; Deuteronomul 5, 9* se referă la reîncarnări[97]. Pe de altă parte, discipolii lui Valentin spun că cele trei locuri desemnează locurile de stânga, pe când cea de-a patra generaţie este un indiciu pentru seminţele lor. Iar [pasajul]: „El Se milostiveşte până la a mia [generaţie]" *Deuteronomul 5, 10* se referă la elementele de dreapta[98].

Secțiunea B (Extrasele 29 – 43.1)

Abisul și Tăcerea[99]

29. Tăcerea, spun ei, fiind Mama tuturor celor care au fost emiși de Abis, în privința a ceea ce nu a putut să spună cu privire la Inefabil[100] a păstrat tăcerea, dar ceea ce a cuprins[101] [din el] a denumit Incomprehensibil[102].

Clement

Compătimirea Tatălui, a Pleromei și a semințelor

30.1. *Apoi, uitând cu totul de slava lui Dumnezeu, ei spun cu impietate că El este pasibil*[103]. *Căci faptul că* Tatăl a compătimit[104], de vreme ce, „deși era trainic prin natura Lui", spune Theodot, „și inflexibil", El S-a oferit pe Sine Însuși ca ceva maleabil pentru ca Tăcerea să poată cuprinde acest lucru[105], 30.2. *este patimă. Căci compătimirea este pătimirea cuiva din cauza patimii altuia. Într-adevăr,* atunci când patima a avut loc, Întregul a compătimit și el în vederea îndreptării [Eonului] care a pătimit.

31.1. În plus: dacă Cel care a coborât era bunăvoința[106] Întregului („căci în El se afla trupește întreaga Pleromă" *Coloseni 2, 9*) și dacă acesta a pătimit, *este evident că și semințele din El au compătimit*[107], *semințe din cauza cărora se va descoperi că Întregul și Totul pătimesc.*

31.2. *Nu numai atât, dar,* de vreme ce, din cauza afecțiunii celui de-al doisprezecelea Eon[108], Eonii „sunt educați", așa cum spun ei, înseamnă că ei au compătimit.

Fiul: Nume, Formă și Gnoză

31.3. Într-adevăr, în acel moment au recunoscut ei că „<ceea ce> sunt prin harul Tatălui sunt" *1 Corinteni 15, 10*: Nume de nenumit, Formă și Gnoză. Iar Eonul care a dorit să cuprindă ceea ce era mai presus de Gnoză a ajuns în lipsă de Gnoză și de Formă[109]. 31.4. Motiv pentru care Eonul a produs și un vid de Gnoză, vid care este umbra

Numelui[110]. Iar Numele este Fiul – Forma Eonilor. Astfel, numele parțial al fiecărui Eon este pierderea Numelui[111].

Hristos și Arhontele, cele două imagini antitetice emanate de Înțelepciune

32.1. Așadar, în Pleromă, de vreme ce există unitate, fiecare dintre Eoni are propria pleromă – perechea[112]. Prin urmare, toate cele care provin din pereche, spun ei, sunt plerome, pe când cele care provin de la unul singur sunt imagini[113].

32.2. Din acest motiv, Theodot l-a numit pe Hristos, care a ieșit dintr-o gândire a Înțelepciunii, imagine a Pleromei[114]. 32.3. Dar acesta, după ce a părăsit-o pe Mamă, urcând în Pleromă, s-a amestecat, după cum cu cei Întregi[115], așa și cu Paracletul. 33.1. Ca atare, Hristos a devenit Fiu adoptiv[116] *cf. Romani 8, 15, 23*, întrucât a devenit „Ales" pentru plerome și „Întâi-Născut" *Coloseni 1, 15* al realităților de aici.

Clement

33.2. *Această doctrină este prin urmare o înțelegere greșită a doctrinei noastre, care Îl numește pe Mântuitorul „Întâiul-Născut"* Coloseni 1, 15 *în baza realității Lui substanțiale*[117]*; iar El este precum o rădăcină și un cap* cf. Efeseni 4, 15 *al nostru, pe când Biserica reprezintă roadele Sale.*

33.3. Ei spun că, după ce Hristos, care provenea din gândirea Mamei, a fugit de ceea ce îi era străin[118] și s-a contractat în Pleromă, Mama l-a produs din nou pe Arhontele iconomiei, ca figură a celui care a fugit de ea, ca urmare a nostalgiei pe care o resimțea pentru el, întrucât era superior, fiind figură a Tatălui Eonilor. 33.4. De aceea, acest Arhonte este inferior, pentru că a fost alcătuit dintr-o patimă a dorinței. Ca atare, Mama „a fost dezgustată" la vederea „alcătuirii lui grosolane"[119], după cum spun ei.

Emiterea Puterilor „de stânga" și „de dreapta" și destinul final al „Locului"

34.1. În plus, Puterile de stânga, emise de Mamă cele dintâi, înaintea celor de dreapta, nu primesc formă ca urmare a prezenței

Luminii [cf. Ioan 1, 4-5; 8, 12], ci Puterile de stânga au fost părăsite pentru a fi formate de către Loc[120].

34.2. Așadar, când Mama va fi intrat în Pleromă împreună cu Fiul și cu semințele, atunci Locul va dobândi puterea și rangul pe care Mama le deține acum[121].

Rolul Îngerilor masculini în răscumpărarea semințelor feminine[122]

35.1. Iisus, „Lumina" [Ioan 1, 4-5; 8, 12] noastră, așa cum spune apostolul, „după ce S-a golit pe Sine[123]" [Filipeni 2, 7] (adică, potrivit lui Theodot: după ce a ajuns în afara Hotarului), de vreme ce era „Înger" al Pleromei, i-a adus împreună cu Sine pe Îngerii seminței deosebite. 35.2. Și, în vreme ce El deținea răscumpărarea, ca unul care provenea din Pleromă, pe Îngeri i-a adus pentru îndreptarea seminței. 35.3. Căci aceștia cer ajutor și se roagă fierbinte ca pentru niște mădulare ale lor; și, fiindcă sunt reținuți aici din cauza noastră, dar se grăbesc să intre în Pleromă, ei cer eliberarea pentru noi ca să intrăm împreună cu ei [în Pleromă]. 35.4. De altfel, se poate spune că ei au nevoie de noi ca să intre [în Pleromă], întrucât, fără noi, acest lucru nu le este permis (și, de aceea, ei spun că nici Mama nu a putut intra fără noi), motiv pentru care este firesc să se roage pentru noi.

36.1. Totuși ei spun că Îngerii noștri au fost emiși în unitate, una fiind pentru că provin din Unul. 36.2. Dar, pentru că noi eram împărțiți, de aceea Iisus a fost botezat, pentru ca indivizibilul să fie împărțit[124] până când El ne va uni pe noi cu Îngerii în Pleromă; pentru ca noi, cei mulți, devenind una, să fim cu toții amestecați cu Unul care s-a împărțit pentru noi[125].

Locul psihic și trecerea semințelor

37. Potrivit valentinienilor, cei care au ieșit din Adam, drepții, după ce își făceau drum printre realitățile creației, erau reținuți în Loc; pe de altă parte, ceilalți erau reținuți în locul creat pentru întuneric, în regiunile de stânga, având percepția conștientă a focului. – 38.1. „Un râu de foc se revarsă de sub tronul" [Daniel 7, 9-10] Locului și curge spre vidul a ceea ce a fost creat, care este Gheena; aceasta nu se umple, deși focul curge încă de la începutul creației.

Dar Locul este și el de foc[126]. 38.2. De aceea, el[127] spune că [Locul] are o catapeteasmă pentru ca realitățile lumii[128] să nu fie mistuite din cauza vederii lui. Singur Arhanghelul intră la el, Arhanghel după a cărui imagine și Marele Preot intra o singură dată pe an în Sfânta Sfintelor [cf. Evrei 9, 7]. 38.3. Din acest motiv, Iisus, fiind chemat în ajutor, a șezut [cf. Psalmul 109, 1] împreună cu Locul, pentru ca elementele pnevmatice să rămână și să nu se ridice înaintea Lui, dar și ca să îmblânzească Locul și să pregătească pentru sămânță o cale de a intra în Pleromă[129].

Naștere, purificare și formare a semințelor pnevmatice

39. Mama, după ce l-a emis pe Hristos ca ființă deplină și a fost părăsită de acesta[130], nu a mai putut emite în rest nimic deplin, ci le-a reținut pe lângă ea pe cele ce puteau fi reținute, astfel încât ea, odată ce a emis elementele angelice ale Locului și ale celor chemați[131], le reține lângă ea, în vreme ce elementele angelice ale celor aleși au fost emise încă mai înainte de către Bărbat.

40. Căci cele de dreapta au fost produse de către Mamă înainte de cererea Luminii, în vreme ce semințele Bisericii au fost produse după cererea Luminii, atunci când au fost emise de către Bărbat elementele angelice ale semințelor[132].

41.1. El[133] spune că semințele deosebite nu au apărut nici ca patimi (a căror distrugere ar fi nimicit totodată și semințele), nici ca o creație 41.2. (căci, odată cu realizarea în mod deplin a creației, ar fi fost realizate în mod deplin și semințele), ci asemenea unor copii. De aceea, semințele sunt înrudite cu Lumina [cf. Ioan 1, 4-5; 8, 12], adică cu Iisus, pe care Hristos a produs-o mai întâi, după ce s-a rugat Eonilor. În Hristos au fost filtrate împreună cu el în potență și semințele, atunci când au intrat împreună cu el în Pleromă[134]. De aceea se spune pe bună dreptate că Biserica a fost aleasă înainte de întemeierea lumii [cf. Efeseni 1, 4-12; Matei 25, 34]. Prin urmare, ei spun că „dintru început am fost numărați împreună cu el și am fost manifestați"[135]. 41.3. De aceea spune Mântuitorul: „Să lumineze lumina voastră!" [Matei 5, 16], indicând astfel Lumina care s-a arătat și a dat formă, despre care apostolul spune: „Care luminează pe tot omul care vine în lume" [Ioan 1, 9], adică omul seminței deosebite. 41.4. De altfel, când omul „a fost luminat"[136], atunci „el a venit în

lume", adică s-a pus pe sine însuşi în ordine[137], îndepărtând de la sine patimile care îl întunecau şi erau amestecate cu el.

Iar pe Adam, pe care Demiurgul l-a avut mai întâi în gândire, acesta l-a produs la sfârşitul operei de creaţie *cf. Facerea* 1, 26.

Simbolismul Crucii, Iisus şi seminţele

42.1. Crucea este un semn al Hotarului din Pleromă[138], căci Crucea îi desparte pe cei necredincioşi de cei credincioşi aşa cum acela desparte lumea de Pleromă[139].

42.2. De aceea, Iisus, după ce a ridicat prin acest semn seminţele pe umerii[140] săi, le introduce în Pleromă. Căci Iisus primeşte numele de „umeri ai seminţei", pe când Hristos este numit „Capul" *Efeseni* 1, 22; 4, 15; 5, 23; *Coloseni* 1, 18

42.3. Motiv pentru care se spune: „Cel care nu-şi ridică crucea lui şi nu-Mi urmează Mie nu este fratele Meu"[141]. Prin urmare, [Hristos] ridica trupul lui Iisus, trup care era consubstanţial cu Biserica.

43.1. Aşadar, ei spun că cele de dreapta cunoscuseră numele lui Iisus şi al lui Hristos şi înainte de venire, dar nu cunoscuseră puterea semnului [Crucii][142].

Secțiunea C (Extrasele 43.2 – 65)

Trimiterea Mântuitorului și formarea Înțelepciunii

43.2. Când Tatăl[143] I-a dat întreaga putere *cf. Matei 28, 18; Ioan 13, 3*, iar Pleroma a încuviințat la rândul ei, este trimis din ea „Îngerul sfatului" *Isaia 9, 5*. Acesta devine Cap al tuturor după Tatăl, 43.3. căci „toate au fost create în El, văzute și nevăzute, Tronuri, Domnii, Împărății" *Coloseni 1, 16*, Dumnezeiri, Slujiri. 43.4. „De aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat pe El și I-a dat Lui nume care este mai presus de orice nume, pentru ca tot genunchiul să se plece și fiece limbă să mărturisească faptul că Domnul slavei este Iisus Hristos"[144] Mântuitorul, „Același care a urcat și care a coborât. 43.5. Iar faptul că a urcat ce altceva înseamnă decât că a și coborât? Cel care a coborât spre cele mai de jos ale pământului este Același cu Cel care a urcat mai presus de ceruri" *Ioan 3, 13; Efeseni 4, 9-10*.

44.1. Iar Înțelepciunea, văzând că El este asemănător cu Lumina care a părăsit-o[145], L-a recunoscut, I-a alergat în întâmpinare, s-a bucurat foarte și I s-a închinat; iar când i-a văzut pe Îngerii masculini care au fost trimiși din Pleromă împreună cu El, ea s-a rușinat și s-a acoperit cu un văl[146]. 44.2. Datorită acestui mister, Pavel le îndeamnă pe femei „să poarte semn de supunere pentru Îngeri"[147].

45.1. Ca urmare, Mântuitorul îi acordă ei îndată formarea după gnoză și vindecarea de patimi, arătându-i realitățile din Pleromă, începând de la Tatăl și cele care ajung până la ea[148].

Începutul cosmogoniei

45.2. Și, după ce a îndepărtat patimile de la cea care a suferit, pe ea a făcut-o nepătimitoare, pe când patimile, după ce le-a separat, le-a pus deoparte; ele nu au fost eliminate[149] precum patimile celei[150] dinlăuntrul [Pleromei], ci El le-a constituit într-o substanță, atât pe acestea, cât și pe cele ale celei de-a doua dispoziții[151]. 45.3. Astfel, datorită manifestării Mântuitorului, Înțelepciunea devine <nepătimitoare>, în vreme ce elementele din afara [Pleromei] sunt create: „Căci toate prin El au fost făcute și fără El nu a fost făcut nimic"[152] *Ioan 1, 3*.

46.1. Așadar, mai întâi, El a transferat și a transformat aceste elemente dintr-o patimă incorporală și accidentală într-o materie tot incorporală; apoi, în același fel, El le-a transformat în compuși și în corpuri 46.2. (căci nu era cu putință să facă deodată patimile substanță), iar în corpuri a făcut aptitudini potrivite naturii lor[153].

47.1. Prin urmare, Mântuitorul devine primul Demiurg, universal, iar „Înțelepciunea", ca un al doilea [Demiurg], „își zidește sieși o casă și a sprijinit-o pe șapte stâlpi"[154] *Pildele 9, 1*.

Emiterea Demiurgului și emanațiile acestuia

47.2. Și, înainte de toate, ea emite un Dumnezeu ca imagine a Tatălui[155], Dumnezeu prin care ea „a făcut cerul și pământul" *Facerea 1, 1*, adică cele din cer și cele de pe pământ *cf. Filipeni 2, 10; Coloseni 1, 16*, cele de dreapta și cele de stânga[156].

47.3. Acesta, ca imagine a Tatălui, devine tată și îl emite mai întâi pe Hristosul psihic, imagine a Fiului[157]; după aceea, îi emite pe Arhangheli, imagini ale Eonilor; apoi, pe Îngerii Arhanghelilor, din substanța psihică și luminoasă despre care vorbește cuvântul profetic: „Și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor" *Facerea 1, 2*, pasaj care exprimă că, potrivit combinării celor două substanțe create prin el, ceea ce este pur „se poartă pe deasupra", pe când ceea ce este greoi și material, ceea ce e tină și e dens, se poartă pe dedesubt. 47.4. Iar faptul că și această combinare era la început incorporală este indicat în mod enigmatic prin afirmația: „nevăzut" *Facerea 1, 2*. Căci nu pentru om, care încă nu exista, era această combinare nevăzută și nici pentru Dumnezeu, pentru că Acesta a zidit-o, ci [Scriptura] a vorbit aici cumva despre lipsa de formă, configurație și figură a acestei combinări.

Opera cosmogonică a Demiurgului

48.1. Iar Demiurgul[158], după ce a separat elementele pure de cele grele[159], ca unul care poate pătrunde natura fiecăruia, a făcut lumina *cf. Facerea 1, 3*, adică le-a dezvăluit și le-a condus la lumină și formă, căci lumina solară și cerească este produsă mult mai târziu *cf. Facerea 1, 14*.

48.2. Iar, dintre elementele materiale, pe unul îl face din tristețe, creând după substanță „Duhurile răutății, împotriva cărora se dă lupta noastră" *Efeseni 6, 12* (motiv pentru care apostolul

spune: „Și nu întristați Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu, în Care ați fost pecetluiți” *Efeseni 4, 30*); 48.3. pe altul îl face din frică, creând astfel după substanță animalele sălbatice; iar elementul care provine din groază și neliniște este baza substanțială a elementelor lumii[160] *cf. Coloseni 2, 8, 20*. 48.4. În aceste trei elemente, focul, după ce a fost sădit în elemente, curge și se strecoară în ele, este ațâțat de ele și îndată sfârșește împreună cu acestea, neavând un loc special atribuit lui precum celelalte elemente din care sunt zidiți compușii corporali[161].

Ignoranța Demiurgului

49.1. Și, de vreme ce nu o cunoștea pe cea care lucrează prin el, astfel încât credea că săvârșește opera de zidire prin propria putere[162], întrucât era harnic prin natură, de aceea a spus apostolul: „A fost supus vanității lumii fără voia lui, ci pentru Cel care l-a supus, în speranța că și el va fi eliberat”[163], atunci când vor fi adunate laolaltă *cf. Matei 3, 12; Luca 3, 17; Ioan 4, 36* semințele lui Dumnezeu. 49.2. O dovadă evidentă a constrângerii la care este supus Demiurgul este faptul că el „binecuvântează sabatul” *Facerea 2, 3* și că repaosul de osteneli este ținut de el la mare cinste.

Antropologia: sufletul „material” și cel „divin”

50.1. „Luând țărână din pământ” *Facerea 2, 7* – nu din pământul arid, ci o parte din materia multiplă și variată –, a modelat un suflet pământesc și material, irațional și consubstanțial cu cel al animalelor sălbatice: acesta este omul „după chip” *Facerea 1, 26*.

50.2. Dar omul făcut „după asemănarea” *Facerea 1, 26* Demiurgului însuși este acela pe care [Demiurgul] „l-a insuflat” *Facerea 2, 7* și însământat în celălalt om, depunând în el prin Îngeri ceva consubstanțial cu el însuși.

50.3. În măsura în care omul este nevăzut și netrupesc, Demiurgul a denumit substanța lui „suflare de viață” *Facerea 2, 7*; dar, în măsura în care omul a fost format, el a devenit „suflet viu”[164] *Facerea 2, 7; 1 Corinteni 15, 45*: că așa este o recunoaște și Demiurgul în scrierile profetice.

51.1. Prin urmare, există un om în om[165], om psihic în om pământesc, dar nu ca o parte care se adaugă unei alte părți, ci ca un întreg care se unește cu un întreg prin puterea negrăită a lui

Dumnezeu[166]. Acesta este motivul pentru care omul este zidit în paradis, în cel de-al patrulea cer[167], 51.2. întrucât carnea pământească nu urcă până acolo, ci sufletul material era pentru sufletul cel divin precum o carne. Aceste semnificații sunt redate în pasajul: „Acum, acesta este os din oasele mele" (este indicat în mod enigmatic sufletul divin[168], care a fost tăinuit în carne și este trainic, care nu devine ușor pasibil și care este mai puternic) „și carne din carnea mea" *Facerea 2, 23* (sufletul material care este trup pentru sufletul divin). 51.3. Despre aceste două suflete luate împreună vorbește Mântuitorul atunci când spune că „trebuie să ne temem de cel care poate să piardă în gheena acest suflet și acest trup" *Matei 10, 28; Luca 12, 5* – trupul psihic.

Asceza ca distrugere din interior a elementului material

52.1. Acesta este elementul carnal pe care Mântuitorul l-a numit „vrăjmaș" *Matei 5, 25; Luca 12, 58*, iar Pavel l-a numit „legea care se războiește cu legea minții mele" *Romani 7, 23*; pe acesta Mântuitorul ne sfătuiește „să-l legăm" și „să-l jefuim" precum „bunurile celui tare" *Matei 12, 29*, ale celui care se războiește împotriva sufletului ceresc; de „el" ne mai sfătuiește Mântuitorul „să scăpăm pe cale pentru ca nu cumva să ajungem în închisoare și la judecată" *Luca 12, 58; Matei 5, 25*; 52.2. tot așa, El ne sfătuiește „să ne împăcăm" *Matei 5, 25* cu el, fără a-l hrăni și a-l întări prin puterea păcatelor, ci să-l mortificăm încă de pe acum și să-l vădim drept un lucru care-și pierde treptat puterea prin reținerea de la rău, pentru ca, în acest proces de disoluție, el să fie eliminat[169] și să se disipeze pe ascuns, dar fără a mai putea avea tăria, ca și cum ar primi din sine vreo subzistență, să reziste în trecerea prin foc[170]. 53.1. Acest element primește numele de „neghină" *Matei 13, 25* care crește împreună cu sufletul, cu sămânța cea bună[171] *cf. Matei 13, 24*; acesta este „sămânța Diavolului" *Matei 13, 24-30; Ioan 8, 44*, ca unul care este consubstanțial cu acela, și „șarpe" *Facerea 3, 14*, „cel care pândește călcâiul"[172], și „tâlharul"[173] *Ioan 10, 1* care pornește împotriva capului regelui.

Antropologia: sămânța pnevmatică

53.2. Iar Adam a avut însămânțată de Înțelepciune în suflet fără știrea lui sămânța pnevmatică[174]; ea „a fost rânduită", spune [Pavel], „prin Îngeri, în mâinile unui Mijlocitor: iar mijlocitorul

nu este mijlocitor numai pentru unul, pe când Dumnezeu unul este" *Galateni 3, 19-20*.

53.3. Așadar, „prin Îngeri" masculini sunt slujite semințele, care au fost emise de către Înțelepciune în vederea generării, în măsura în care este cu putință să fie generate. 53.4. Căci, așa cum Demiurgul, mișcat de către Înțelepciune fără ca el să știe, crede că se mișcă prin sine însuși, la fel și oamenii. 53.5. Prin urmare, Înțelepciunea a emis mai întâi sămânța pnevmatică care este în Adam, pentru ca osul (sufletul rațional și ceresc) să nu fie vid, ci să fie plin de măduvă pnevmatică[175].

Cele trei naturi care se nasc din Adam

54.1. Iar din Adam se nasc trei naturi: prima este irațională, căreia îi aparținea Cain *cf. Facerea 4, 1*; cea de-a doua este rațională și dreaptă, căreia îi aparținea Abel *cf. Facerea 4, 2*; cea de-a treia este pnevmatică, căreia îi aparținea Set[176] *cf. Facerea 4, 25*. 54.2. Omul pământesc este „după chip"; cel psihic este „după asemănarea" *Facerea 1, 26; 2, 7* lui Dumnezeu; cel pnevmatic are o existență separată[177]. În privința acestor trei oameni, fără a-i lua în considerare pe ceilalți copii ai lui Adam, s-a spus: „Aceasta este cartea generării oamenilor" *Facerea 5, 1*. 54.3. Iar, întrucât Set este pnevmatic, el nici nu păstorește, nici nu cultivă pământul *cf. Facerea 4, 2*, ci, asemenea celor pnevmatice, rodește un copil *cf. Facerea 4, 26*. Pe acest copil, care „a avut nădejde să cheme numele Domnului" *Facerea 4, 26* privind „în sus" *Coloseni 3, 1-2*, a cărui „cetățenie este în cer" *Filipeni 3, 20*, pe acesta lumea nu îl cuprinde.

Antropologia: „hainele de piele"

55.1. Peste Adam, peste cele trei elemente netrupești, se pune ca îmbrăcăminte un al patrulea, omul pământesc, „hainele de piele"[178] *Facerea 3, 21*.

Transmiterea elementului material din Adam și a elementelor psihic și pnevmatic prin el

55.2. Așadar, Adam însămânțează, dar nu de la Duhul, nici de la elementul insuflat *cf. Facerea 2, 7*, căci amândouă sunt divine, ci ambele sunt emise prin el, iar nu de către el[179]. 55.3. Dar elementul

lui material este productiv în vederea seminței și a generării, în măsura în care este amestecat cu sămânța, și nu poate să se îndepărteze de această armonie, în viață fiind[180]. 56.1. În acest sens, tatăl nostru Adam este „cel dintâi om pământesc, creat din pământ” [1 Corinteni 15, 47]. 56.2. Dar, dacă el ar fi însămânțat din elementul psihic și din cel pnevmatic, așa cum o face din cel material, toți s-ar fi născut egali și drepți, iar învățătura ar fi fost în toți[181]. De aceea, mulți sunt cei materiali, nu mulți sunt cei psihici și rari sunt cei pnevmatici[182].

Destinul celor trei elemente: pnevmatic, psihic și material

56.3. Prin urmare, elementul pnevmatic este mântuit prin natură[183]; cel psihic, având libertate de alegere[184], are aptitudinea [de a înclina] atât spre credință și incoruptibilitate[185], cât și spre necredință și coruptibilitate, în funcție de alegerea proprie; pe de altă parte, elementul material este distrus prin natura lui[186].

56.4. Așadar, atunci când elementul psihic „va fi altoit pe măslinul cel bun” [Romani 11, 24], spre credință și incoruptibilitate, și va participa la „grăsimea măslinului” [Romani 11, 17] și când „neamurile vor intra” [Romani 11, 25], atunci, „în acest fel, întregul Israel <va fi mântuit>[187]” [Romani 11, 26]. 56.5. Iar Israel este interpretat prin alegorie drept cel pnevmatic, care Îl va vedea pe Dumnezeu[188], fiul legitim al credinciosului Avraam, cel care este „din femeia liberă”, și nu fiul „după carne” [Galateni 4, 23], cel care provine din sclava egipteană[189] [Facerea 16, 1].

57. Prin urmare, plecând de la cele trei genuri, au loc, pe de o parte, formarea elementului pnevmatic și, pe de altă parte, strămutarea celui psihic din sclavie la libertate[190].

Hristologia

Hristos și Biserica (partea „chemării” și partea „alegerii”)

58.1. Așadar, după împărăția morții [cf. Romani 5, 14], care făcuse o promisiune mare și înșelătoare, dar care devenise cu nimic mai puțin decât o slujire a morții [cf. Romani 7, 10], atunci când orice Începătorie și Dumnezeire a refuzat acest lucru, atunci Iisus Hristos, marele

Luptător[191], asumând prin puterea Lui în El Însuși Biserica, partea alegerii și partea chemării[192] (una, care provine de la cea care a născut-o[193] – elementul pnevmatic; cealaltă, care provine din iconomie – elementul psihic), a mântuit și a ridicat elementele pe care le-a asumat și, prin ele, și pe cele consubstanțiale lor. 58.2 „Căci, dacă pârga e sfântă, sfânt este și aluatul, iar dacă rădăcina e sfântă, așa sunt și ramurile."[194] *Romani 11, 16*

Constituția Mântuitorului: sămânța pnevmatică, Hristosul psihic și trupul psihic

59.1. Prin urmare, El a îmbrăcat mai întâi sămânța care vine de la cea care a născut-o, fără a fi cuprins de ea, ci cuprinzând-o prin puterea Lui, sămânță care este formată puțin câte puțin prin gnoză.

59.2. Și, ajungând la Loc, Iisus l-a aflat ca să-l îmbrace pe Hristos, care fusese vestit de dinainte, pe care îl anunțau profeții și Legea, care este imagine a Mântuitorului[195].

59.3. Dar și acest Hristos psihic, pe care [Iisus] l-a îmbrăcat, era invizibil și era nevoie ca Cel care vine în lume să ia asupra Lui și un trup sensibil pentru a putea fi văzut, apucat și pentru a trăi în el. 59.4. Ca atare, este țesut pentru El un trup dintr-o substanță psihică invizibilă, trup care vine în lumea sensibilă prin puterea unei organizări divine[196].

60. Prin urmare, pasajul: „Duhul Sfânt <va veni> peste tine" *Luca 1, 35* vorbește despre <substanța[197]> trupului Domnului; iar pasajul: „Puterea Celui Preaînalt te va umbri pe tine" *Luca 1, 35* arată formarea realizată de Dumnezeu, formare pe care a întipărit-o pe trupul care era în Fecioară[198].

Mărturii scripturistice ale constituției Mântuitorului

61.1. Așadar, faptul că El era diferit de elementele pe care le-a sumat este evident din mărturiile pe care le dă: „Eu sunt Viața" *oan 11, 25*, „Eu sunt Adevărul" *Ioan 14, 6*, „Eu și Tatăl una suntem"[199] *Ioan 10, 3*. 1.2. Pe de altă parte, elementul pnevmatic, pe care l-a asumat, preum și elementul psihic, le dezvăluie în felul următor: „Iar Copilul reștea și sporea <în> Înțelepciune" *Luca 2, 40; 2, 52*. Căci elementul pnevatic are nevoie de Înțelepciune, iar cel psihic de creștere. 61.3. Iar rin cele care curgeau din coasta Lui *cf. Ioan 19, 34*, El arăta că, datorită

scurgerii patimilor din substanțele împătimite, aceste substanțe au fost salvate, ajungând nepătimitoare[200].

61.4. Iar atunci când spune: „Trebuie ca Fiul Omului să fie judecat, disprețuit, răstignit" *Marcu 8, 31; Luca 9, 22; 18, 32; 24, 7; Matei 20, 18-19*, este evident că vorbește ca de un altul, fără îndoială de cel supus pătimirii[201].

61.5. Și „Mă voi duce înaintea voastră", spune El, „în cea de-a treia zi în Galileea" *Matei 26, 32*, căci El merge înaintea tuturor. El făcea astfel aluzie la faptul că va învia sufletul care este mântuit în mod nevăzut și că îl va restabili acolo unde El îi merge acum înainte.

Pătimirea și moartea lui Iisus

61.6. Iar [Iisus] a murit atunci când Duhul care coborâse peste El în Iordan *Matei 3, 16; Marcu 1, 10; Luca 3, 22; Ioan 1, 32* s-a retras, dar fără a deveni distinct, ci s-a contractat[202] pentru ca moartea să poată lucra. Căci, având în vedere că Viața era prezentă în El, cum altfel ar fi putut să moară trupul? Pentru că, dacă acest lucru ar fi fost posibil, atunci moartea ar fi biruit asupra Mântuitorului, ceea ce este absurd[203]. Dar moartea a fost înfrântă prin strategie cu ajutorul unei nade, 61.7. căci, atunci când trupul a murit, iar moartea l-a înfrânt, Mântuitorul, întorcând înapoi raza Puterii care venea asupra Lui [spre Puterea de unde a venit], a nimicit moartea și a înviat trupul muritor, după ce a alungat patimile din el.

61.8. Așadar, acesta este modul în care elementele psihice sunt înviate și mântuite, în vreme ce elementele pnevmatice, pentru că au crezut, dobândesc o mântuire mai presus de acelea, primindu-și sufletele ca „veșminte de nuntă" *Matei 22, 12*.

Înălțarea Hristosului psihic

62.1. Prin urmare, Hristosul psihic șade la dreapta Demiurgului, așa cum spune și David: „Șezi de-a dreapta Mea!" *Psalmul 109, 1* și pasajele următoare. 62.2. Și șade până la plinirea tuturor, „pentru ca ei să privească la Cel pe care L-au străpuns" *Ioan 19, 37*. Dar ei au străpuns ceea ce s-a arătat, care era carnea celui psihic. „Căci osul Lui nu va fi zdrobit" *Ioan 19, 36*, spune [Scriptura], așa cum, în privința lui Adam, profeția înțelegea în mod alegoric „osul" *Facerea 2, 23* drept suflet.

62.3. Căci sufletul însuși al lui Hristos, în timp ce trupul pătimea, „s-a încredințat pe el însuși în mâinile Tatălui"[204].

Dar elementul pnevmatic din os nu se mai încredinţează, ci El mântuieşte [elementul pnevmatic][205].

Eshatologia

63.1. Aşadar, pe de o parte, repaosul celor pnevmatici are loc în ziua Domnului, în Ogdoadă (care este numită Ziua Domnului), lângă Mamă, timp în care ei îşi poartă[206] sufletele, adică veşmintele *cf. Matei 22, 12*, până la plinirea tuturor. Pe de altă parte, celelalte suflete credincioase ajung lângă Demiurg, iar la plinirea tuturor lucrurilor, ele se retrag la rândul lor în Ogdoadă.

63.2. Apoi are loc ospăţul de nuntă *cf. Matei 22, 2-14*, comun tuturor celor mântuiţi, până când toate sunt aduse la egalitate şi se cunosc unele pe altele.

64. Iar după aceea, lepădându-şi sufletele, elementele pnevmatice, împreună cu Mama care îl primeşte pe Mire, primind şi ele drept miri propriii lor Îngeri, intră în camera nupţială, în interiorul Hotarului, şi se îndreaptă spre vederea Tatălui, devenind Eoni inteligenţi pentru nunţile inteligente şi veşnice ale împerecherii[207].

65.1. Iar „conducătorul ospăţului" *Ioan 2, 9*, cavalerul Mirelui la nuntă, „prietenul Mirelui"[208], care stă în faţa camerei nupţiale, auzind vocea Mirelui, „se bucură cu bucurie mare" *Ioan 3, 29*. 65.2. Aceasta este pleroma bucuriei lui *cf. Ioan 3, 29* şi a repaosului lui[209].

SECŢIUNEA D (Extrasele 66-86)

Cele trei trepte ale învăţăturii Mântuitorului

66. Mântuitorul i-a învăţat pe apostoli mai întâi în mod tipologic şi tainic, apoi prin parabole şi enigme *cf. Matei 13, 10; Ioan 16, 25*, iar în al treilea rând, în mod limpede şi descoperit, luându-i deoparte[210] *cf. Marcu 4, 10; Luca 9, 18*.

Naşterea seminţei feminine şi devenirea ei

67.1. „Atunci când eram în carne" *Romani 7, 5*, spune apostolul, care vorbeşte ca şi cum ar fi ieşit deja din trup. Aşadar, el spune[211] că apostolul numeşte carne acea slăbiciune[212] care este emanaţia Femeii de sus. 67.2. Iar atunci când Mântuitorul îi spune Salomeei că „moartea va dura atât timp cât femeile vor da naştere"[213], El nu vorbea astfel dorind să blameze naşterea, care este necesară pentru mântuirea credincioşilor 67.3. (căci trebuie ca această naştere să aibă loc până când [întreaga] sământă, care este numărată de dinainte, va fi adusă pe lume), 67.4. ci Mântuitorul face aluzie la Femeia de sus, ale cărei patimi au devenit creaţie, care a emis substanţe lipsite de formă[214] şi pentru care a coborât Domnul ca să ne smulgă pe noi din patimi şi să ne adopte în El Însuşi.

68. Căci, atât timp cât noi eram doar copii ai Femeii, ca şi cum am fi fost copiii unei împerecheri ruşinoase, eram copii ai Femeii – neîmpliniţi, infantili, lipsiţi de minte, slabi şi neformaţi, ca nişte avortoni *cf. 1 Corinteni 15, 8* aduşi pe lume înainte de vreme; dar, atunci când am primit formă de la Mântuitorul, am devenit copii ai Bărbatului şi ai camerei nupţiale[215].

Fatalitatea astrologică drept ţesătură cosmică a Puterilor

69.1. Fatalitatea este întrunirea unor Puteri multiple şi opuse unele altora; acestea nu sunt văzute şi nu se arată; ele controlează mişcarea aştrilor şi guvernează prin ei[216]. 69.2. Căci, în măsura în care fiecare dintre aştri a dobândit poziţia dominantă, câştigând ascensiunea odată cu mişcarea cosmosului, [acel astru] a dobândit

[totodată] dominația asupra ființelor născute în chiar acel punct de cotitură, ca și cum acestea ar fi fost copiii lui.

70.1. Așadar, prin intermediul stelelor fixe și al planetelor, Puterile nevăzute aflate deasupra acestora, folosindu-se de aștri ca de niște vehicule, controlează nașterile și le supraveghează; 70.2. aștrii înșiși nu fac nimic, ci doar arată lucrarea Puterilor stăpânitoare, așa cum și zborul păsărilor are o semnificație, dar nu produce nimic[217].

71.1. Ca atare, cele douăsprezece zodii și cei șapte aștri care se deplasează pe traiectoriile lor, uneori fiind în conjuncție, alteori în opoziție, iar uneori unii fiind în ascendență, <în vreme ce alții sunt în descendență>[218] – acești aștri, mișcați fiind de Puteri, dezvăluie mișcarea substanței în vederea nașterii ființelor vii și schimbarea împrejurărilor. 71.2. Și atât aștrii, cât și Puterile sunt diferiți: binefăcători și răufăcători, de dreapta și de stânga, a căror acțiune comună produce ceea ce se naște. Fiecare ființă se naște <sub influența> lor la timpul potrivit și propriu ei[219], factorul dominant realizând proprietățile naturale, în parte la început, în parte în funcție de finalitate.

Nașterea Mântuitorului desface Fatalitatea

72.1. Din această discordie și luptă a Puterilor ne eliberează pe noi Domnul și ne acordă pacea, [scoțându-ne] din confruntarea Puterilor și cea a Îngerilor, pe care unii o organizează pentru noi, iar alții împotriva noastră. 72.2. Căci unii, ca niște slujitori ai lui Dumnezeu *cf. Evrei 1, 14*, se aseamănă unor soldați care luptă alături de noi, pe când alții se aseamănă tâlharilor *cf. Ioan 10, 1*; căci Cel rău nu s-a încins ca să primească sabia de la Împărat, ci a sustras-o pentru el însuși din răzvrătire. 73.1. Astfel, din cauza dușmanilor care, prin intermediul trupului și al lucrurilor exterioare, pun stăpânire asupra sufletului și îl iau zălog în vederea sclaviei, cei de dreapta au puterea ca, prin însoțirea lor, să ne salveze și să ne păzească. 73.2. Căci ei nu se îngrijesc de noi în mod desăvârșit, așa cum o face „Bunul Păstor" *Ioan 10, 11*, ci fiecare se aseamănă unui mercenar care vede că lupul este de față și fuge *cf. Ioan 10, 13*, nefiind dispus să-și dea sufletul pentru oile lui[220]. 73.3. În plus, și omul, pentru care se dă lupta, de vreme ce este o ființă slabă, are o predispoziție spre ce e mai rău și se asociază cu cei care îl urăsc – de unde decurge cea mai mare parte a relelor pentru el.

74.1. De aceea, Domnul a coborât ca să aducă pacea, pacea din cer pentru cei de pe pământ, 74.2. așa cum spune apostolul: „Pace pe pământ și slavă întru cei de sus” *Luca 2, 14*. Acesta este motivul pentru care a răsărit o stea străină și nouă *cf. Matei 2, 2 sqq*, care desface vechea organizare a aștrilor[221], care luminează cu o lumină nouă, nelumească[222], și care deschide căi noi și mântuitoare, <așa cum> a făcut Domnul Însuși, Călăuza oamenilor, Cel care a coborât pe pământ ca să-i strămute pe cei care cred în Hristos din [tărâmul] Fatalității în [tărâmul] Providenței Lui.

75.1. După ei, faptul că Fatalitatea există pentru ceilalți o dovedește împlinirea predicțiilor astrologice, o dovadă evidentă în acest sens fiind teoria astrologică. 75.2. Spre exemplu, Magii nu numai că „au văzut steaua” *Matei 2, 2* Domnului, ci au cunoscut și adevărul că „Regele a fost născut” *Matei 2, 2* și Regele cui era, anume al celor evlavioși. În acea vreme, numai iudeii erau vestiți pentru evlavia lor. 75.3. De altfel, acesta este motivul pentru care Mântuitorul, atunci când a coborât la cei evlavioși, a venit mai întâi la cei care, în acel timp, erau renumiți pentru evlavia lor.

Efectele Botezului

76.1. Așadar, așa cum Nașterea Mântuitorului ne-a smuls pe noi din nașterea [cosmică] și din Fatalitate, tot astfel și Botezul Lui ne-a scos pe noi din foc, iar Pătimirea Lui, din patimi, ca să-l urmăm în toate Lui[223]. 76.2. Căci cel care a fost botezat pentru Dumnezeu a înaintat spre El și „a primit putere de a călca peste scorpii și peste șerpi” *Luca 10, 19; Psalmul 90, 13*, Puterile răutății. 76.3. Iar apostolilor le poruncește: „Mergând, propovăduiți și botezați-i pe cei care cred în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh” *Matei 28, 19; Marcu 16, 15*, 76.4. întru Care suntem renăscuți, ajungând mai presus[224] de toate celelalte Puteri.

77.1. În acest sens este numit botezul „moarte” *Romani 6, 3 sqq* și sfârșit al vieții celei vechi, întrucât ne despărțim de Începătoriile răutății, el fiind numit și viață după Hristos *cf. Coloseni 3, 3-4*, [viață] asupra căreia El singur stăpânește. 77.2 Dar puterea de transformare a celui botezat nu privește trupul (căci același om se ridică din apă), ci sufletul. 77.3. Îndată ce botezatul iese din apă, el este numit slujitor al lui Dumnezeu *cf. Tit 1, 1; Iacov 1, 1; 1 Petru 2, 16* și domn al duhurilor necurate: iar cel asupra căruia aceste duhuri puteau acționa este cel în fața

căruia ele de-acum se cutremură [cf. Iacov 2, 19]. 78.1. Prin urmare, până la botez ei spun că Fatalitatea este reală; după aceea însă astrologii nu mai grăiesc adevărul.

Botezul și gnoza

78.2. Dar baia botezului [cf. Efeseni 5, 26; Tit 3, 5], de una singură, nu este factorul eliberator, ci și gnoza, [care ne învață]: cine eram, ce am devenit; unde eram, unde am fost aruncați; spre ce ne grăbim, de unde suntem răscumpărați[225]; ce este nașterea, ce este renașterea[226].

Nașterea din „Femeie" și renașterea din „Bărbat"

79. Așadar, ei spun că atât timp cât sămânța este încă neformată, ea este copil al Femeii, dar că, odată ce a primit formă, ea a fost transformată în bărbat și devine fiu al Mirelui: fiul nu mai este slab și supus Puterilor cosmice văzute și nevăzute, ci, devenind bărbat, ajunge rod masculin[227].

80.1. Cel pe care Mama îl naște este mânat spre moarte și spre lume, dar cel pe care îl renaște Hristos este strămutat în viață [cf. Romani 6, 3 sqq], în Ogdoadă. 80.2. Ei[228] mor pentru lume, dar trăiesc pentru Dumnezeu [cf. Coloseni 2, 12; 3, 3-4], pentru ca moartea să fie distrusă prin moarte [cf. Evrei 2, 14], iar stricăciunea prin înviere[229] [cf. 1 Corinteni 15, 26, 42]. 80.3. Căci, odată pecetluit prin [invocarea] Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, el este invulnerabil[230] în fața oricărei alte Puteri, iar prin cele trei nume el a fost eliberat de întreaga triadă care sălășluiește în stricăciune[231]: „Cel care purta imaginea omului pământesc poartă atunci imaginea celui ceresc" [1 Corinteni 15, 49].

Acțiunea Duhului Sfânt prin elementele materiale ale ritualurilor liturgice

81.1. Partea corporală a focului se atașează de toate corpurile, pe când focul pur și incorporal se atașează, afirmă ei, de ființele incorporale, precum Demonii, Îngeri ai răutății, și Diavolul însuși. Astfel, focul ceresc are o natură dublă: inteligibilă și sensibilă.

81.2. În mod corespunzător, botezul are prin urmare și el o dublă natură: partea sensibilă, care, prin apă, stinge focul sensibil

și partea inteligibilă, care, prin Duh, constituie o pavăză față de focul inteligibil[232].

81.3. Suflul corporal[233] devine hrană și combustibil pentru focul sensibil atunci când adie, dar, atunci când se întețește, în mod natural, îl stinge[234]. Dar Duhul dăruit nouă de sus, de vreme ce este netrupesc, stăpânește nu numai asupra elementelor [cosmice], ci și asupra Puterilor și Începătoriilor răutății.

82.1. Iar pâinea și uleiul sunt sfințite prin puterea Numelui lui Dumnezeu[235], aceste elemente, potrivit manifestării lor exterioare, fiind aceleași cu cele pe care le-am primit la început, dar prin putere ele au fost transformate într-o putere spirituală[236]. 82.2. Așa și apa, devenind atât element exorcizat[237], cât și botez, nu numai că înlătură elementul inferior, dar primește în plus și sfințirea.

Lupta Puterilor împotriva celui botezat

83. Este un lucru potrivit să mergem la botez cu bucurie; dar, de vreme ce împreună cu unii [dintre cei care se botează] coboară adeseori în apă și duhuri necurate, care îl însoțesc pe om și au împreună cu el parte de pecete, ceea ce le face de-atunci încolo incurabile, atunci împreună cu bucuria se amestecă și frica, pentru ca numai cel curat să coboare în apă.

84. De aceea este nevoie de postiri, cereri, rugăciuni, <punerea> mâinilor[238], îngenuncheri, pentru că sufletul este salvat „din lume” [*Ioan 17, 14*] și „din gura leilor” [*Psalmul 21, 23*]; de aceea ispitele vin îndată, din cauza duhurilor mâniate că sufletul [asupra căruia stăpâneau] le-a fost jefuit; chiar dacă cineva suportă ispitele, prevăzând că ele vor veni, ele tot tulbură veșmântul exterior[239].

Mântuitorul ca model în lupta cu Puterile

85.1. Îndată după botez, Domnul este tulburat[240], ca să ne fie model, și ajunge mai întâi în deșert [*Matei 4, 1*], cu animalele sălbatice [*Marcu 1, 13*]; apoi, după ce le-a stăpânit pe acestea și pe Arhontele lor, de vreme ce era deja Rege adevărat, „El este îndată slujit de îngeri” [*Matei 4, 11; Marcu 1, 13*], 85.2. fiindcă Cel care în trup a stăpânit asupra Îngerilor este pe bună dreptate de îndată slujit de Îngeri. 85.3. De aceea, trebuie să ne înarmăm cu armele Domnului [*cf. Efeseni 6, 11*], păzind astfel trupul și sufletul nevătămate, cu arme

„care pot să stingă săgețile Diavolului” [Efeseni 6, 16], așa cum spune apostolul.

Creștinul pecetluit prin botez este revendicat de Dumnezeu la sfârșitul timpurilor

86.1. În privința monedei care I-a fost adusă, Domnul nu a spus: „Proprietatea cui este?”, ci: „Ale cui sunt imaginea și inscripția?” [Și I s-a răspuns]: „Ale Cezarului” [Matei 22, 20-21] – pentru a-i fi dată celui căruia îi aparține. 86.2. Așa și cel credincios: are prin Hristos Numele lui Dumnezeu ca o inscripție și Duhul ca o imagine. Chiar și animalele iraționale indică prin pecetea [cu care sunt însemnate] cui îi aparține fiecare și pe baza peceții este revendicat fiecare. Așa și sufletul cel credincios, care a dobândit pecetea adevărului: el poartă asupra sa „semnele lui Hristos” [Galateni 6, 17]. 86.3. Aceștia sunt „copiii care se odihnesc deja împreună cu El în așternut” [Luca 11, 7] și fecioarele cele înțelepte [cf. Matei 25, 1-4], cu care celelalte, care mereu rămână, nu au intrat la „bunătățile gătite” [1 Corinteni 2, 9], „la care îngerii doresc să privească”[241] [1 Petru 1, 12].

NOTE

1. A se remarca identificarea Mântuitorului cu Logosul, care are loc și mai jos la 2.1, o trăsătură pe care o regăsim și în sistemul expus în *Împotriva ereziilor*, I.2.6. Pentru o analiză aprofundată a acestei identificări în sistemul valentinian, vezi François SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, 1947, pp. 240-243.

2. Manuscrisele prezintă lecțiunea: ὑπὸ τῶν στερίσκειν δυναμένων, lecțiune pe care o păstrează atât O. Stählin, cât și F. Sagnard, și pe care am urmat-o și noi. J. Bernays propune corectura ἀριστερῶν δυνάμενων („puteri de stânga"), iar H. Usener ἀστρικῶν δυνάμενων („Puteri astrale"). Așa cum se va vedea în cadrul Secțiunii D (Extrasele 66-85), Puterile despre care vorbește textul sunt puteri care acționează prin intermediul aștrilor, țesând astfel fatalitatea pentru cei care au parte de naștere în acest cosmos, fatalitate de care Mântuitorul vine să ne elibereze prin Întruparea și opera Lui salvatoare. Potrivit doctrinei valentiniene expuse aici și confirmate în paragraful 22.7, cel care riscă să fie reținut de Puteri este tocmai Iisus, care, prin întruparea sa, asumă condiția semințelor spirituale pentru a le putea readuce în Pleromă. Schema este aceea expusă de Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 52-58, a Mântuitorului care are la rândul lui nevoie de a fi mântuit. Trebuie spus în acest context că textul de la 1.2 este ușor ambiguu: Ὅθεν ἐν τῷ πάθει τὴν Σοφίαν παρατίθεται τῷ Πατρί, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβῃ παρὰ τοῦ Πατρός, καὶ μὴ κατασχεθῇ ἐνταῦθα ὑπὸ τῶν στερίσκειν δυναμένων. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 30, înțelege cea de-a doua circumstanțială finală introdusă de ἵνα... καὶ μὴ κατασχεθῇ ca având-o drept subiect pe Înțelepciune, motiv pentru care traduce: „Ca să nu fie reținută aici". Cum în prima circumstanțială finală subiectul este Iisus, iar Înțelepciunea este complement direct, în cea de-a doua circumstanțială finală, pentru ca Înțelepciunea să fie subiect, ea trebuie menționată explicit. Astfel, din punct de vedere gramatical, subiectul celei de-a doua circumstanțiale trebuie să fie tot „Iisus". În plus, paragraful 22.7 clarifică acest pasaj, pentru că în el ni se spune: Ἐδέησεν δὲ λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, *ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ Ἐννοίᾳ ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος* („Și Iisus avea nevoie de răscumpărare ca să nu fie reținut de Gândirea deficienței în care a fost pus"). După cum se poate vedea, paragraful 22.7 folosește aceeași construcție finală (*ἵνα μὴ κατασχεθῇ*) în care subiectul este clar exprimat. Singura diferență o constituie subiectul logic: dacă la 1.2 acesta este dat de „cei care au puterea de a jefui", la 22.7 el este dat de „Gândirea deficienței". Așa cum vom vedea, Gândirea (Ἔννοια) de care se vorbește la 22.7 reprezintă sursa întregului sistem cosmic al deficienței sau lipsei pe care o produce Înțelepciunea în căderea ei. Este vorba de o Gândire pătimașă care reprezintă baza patimilor din care este produs cosmosul material, care, în materialitatea lui, este consubstanțial cu demonii. Prin urmare, în ambele cazuri subiectul logic exprimă în fond același lucru.

3. Așa cum se poate observa, Theodot identifică, în interpretarea versetului din *Evanghelia după Luca*, „Duhul Meu" cu „Înțelepciunea", ceea ce poate confirma situarea lui Theodot în școala valentiniană orientală, dacă ținem cont de faptul că, potrivit lui Pseudo-Hipolit (*Respingerea tuturor ereziilor*,

VI.35.4,7), școala răsăriteană identifica Înțelepciunea căzută cu Duhul Sfânt. Cu toate acestea, din referatul Sfântului Irineu (*Împotriva ereziilor*, I.5.3) aflăm că „pe această Mamă (i.e. Achamoth) ei o numesc și Ogdoadă și Înțelepciune, Pământ, Ierusalim, Duh Sfânt și Domn de gen masculin", ceea ce înseamnă că denumirea de „Duh Sfânt" atribuită Înțelepciunii căzute este comună ambelor școli valentiniene, italică și orientală. Pe de altă parte, trebuie să subliniem în acest context identificarea pe care o face Theodot între „Înțelepciune", „sămânța pnevmatică", „cei aleși" și „elementul carnal", acesta din urmă fiind, în aceeași variantă orientală a școlii valentiniene, identificat cu trupul spiritual al Mântuitorului. În acest sens, vezi, în afară de trimiterea de mai sus la Pseudo-Hipolit, TERTULIAN, *De carne Christi*, XV.1: *Licuit et Valentino ex priuilegio haeretico* carnem *Christi* spiritalem *comminisci* („În baza privilegiului eretic, Valentin și-a permis și el să inventeze un *trup spiritual* al lui Hristos"); PSEUDO-TERTULIAN, *Aduersus omnes haereses*, IV.5: *Christum autem missum ab illo propatore, qui est Bythos. Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed* spiritale *nescio quod* corpus *de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam uirginem transmeasse, nihil inde uel accipientem uel mutuantem* („Iar Hristos a fost trimis de acel Prepărinte, Abisul. El nu a existat în substanța trupului nostru, ci, aducând din cer un nu-știu-ce *trup spiritual*, a trecut prin Maria așa cum apa trece printr-un canal, fără a primi sau lua ceva de acolo"). Așa cum bine notează F. Sagnard (*Extraits...*, p. 53, nota 2), în Secțiunea C, care rezumă n general o variantă doctrinară relatată pe larg de Sfântul Irineu, Extrasul 52.3 oferă o interpretare diferită a aceluiași verset din *Evanghelia după Luca*, n care ceea ce se încredințează în mâinile Tatălui este „sufletul lui Hristos", stfel încât „Tatăl" devine Demiurgul, tatăl Hristosului psihic, iar nu Tatăl uprem al Mântuitorului pleromatic despre care vorbește Extrasul 1.

. Este vorba de trupul luat din materia invizibilă, așa cum ne vor lămuri xtrasele 50 și 51, trup care este precum o „carne" pentru suflet. Vezi și *npotriva ereziilor*, I.5.5, unde se fac distincții asemănătoare. Pentru o comatere a trupului psihic pe care l-ar fi asumat Hristos în doctrina valentiană, vezi TERTULIAN, *De carne Christi*, X-XIII. De notat totuși că într-un ntext al doctrinei orientale se dezvoltă o trăsătură antropologică subliniată doctrina valentiniană italică – cea a „trupului psihic".

Așa cum observă R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 98), în Extrasul 53.2 mânța este însămânțată de Înțelepciune, nu de către Logos. Diferența ate fi explicată fie prin faptul că avem de-a face cu variante diferite ale tului valentinian, fie cu aceeași variantă, dar cu accente diferite: un accent ; pe Logosul care însămânțează prin Înțelepciune, fără însă ca aceasta să menționată, sau un accent pus pe Înțelepciune, mișcată în acest sens de ;os, fără ca acesta să fie menționat. Vezi și comentariul lui F. SAGNARD, *La se valentinienne...*, pp. 552-553.

n original: ὑστέρημα; termen tehnic în literatura valentiniană, care poate ı atât o latură „subiectivă", cât și una „obiectivă". În înțelesul său obiectiv, ;a" se opune Plinătății sau Pleromei, fiind lumea „vidului" și a „umbrei" apare odată cu căderea Eonului Înțelepciune sau a unui Eon în gnoza ntiniană și nu numai. Această lipsă în sens obiectiv este la rândul său o

exteriorizare a lipsei interioare, „subiective", care apare odată cu împătimirea Eonului. Deși patima născută ca urmare a lipsei a apărut în sânul Pleromei, ea nu poate rămâne în interiorul ei, având o substanță străină celei a plinătății pneumei. De aceea, patima generată de lipsă și, prin urmare, și lipsa vor fi extirpate în afara Pleromei de Eonul Hotar (vezi în acest sens *Împotriva ereziilor*, I.2.4). În contextul acestui extras, lipsa poate fi echivalată cu elementele „psihic" și „material", care au fost produse în vidul extrapleromatic, astfel încât în compusul uman lipsa elementului pnevmatic îl transformă pe om într-o carapace lipsită de conținut. Pasajul acesta poate fi citit în paralel cu *Împotriva ereziilor*, I.21.4. Pentru ambele sensuri ale „lipsei", vezi, în afară de locurile deja citate, *Împotriva ereziilor*, I.16.2; 17.2; 18.4, și PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.31.6; 54.1.

7. Imaginea fermentării pe care o produce sămânța pnevmatică o întâlnim și la TERTULIAN, *Aduersus ualentinianos*, XXXI.1, dar într-un context eshatologic: sfârșitul tuturor lucrurilor va avea loc atunci când Înțelepciunea căzută va aduna întreaga sămânță pnevmatică, iar aceasta va ajunge la fermentare completă (*donec totum confermentetur, tunc consummatio urgebit*).

8. A se observa aici că Înțelepciunea a produs în distincție (ceea ce duce la dezbinare), pe când emanația Logosului aduce unitate.

9. În manuscris, fraza este următoarea: Ὕπνος δὲ ἦν Ἀδαμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς, ἣν συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι *ὥσπερ* τὸ πνευματικόν... („Iar somnul era pentru Adam uitarea sufletului, suflet pe care somnul îl ținea laolaltă ca să nu se desfacă, precum pe elementul pnevmatic..."). În această variantă, după cum se vede, „somnul" este cel care, în propoziția relativă, împiedică disoluția sufletului și a elementului pnevmatic, ceea ce, așa cum remarcă F. Sagnard (*Extraits*..., p. 56), este absurd din perspectiva doctrinei valentiniene. În plus, lecțiunea din manuscris, pe care R.P. Casey o urmează în acest punct, este contradictorie prin raportare la cele spuse chiar înainte, anume că sămânța pnevmatică introdusă de Logos în suflet este cea care le aduce pe cele divizate – sufletul și carnea – la unitate. Prin urmare, și în propoziția relativă, subiectul ar trebui să fie sămânța pnevmatică. Ca atare, am urmat corectura făcută aici de F. Sagnard, care, în loc de adverbul ὥσπερ, introduce substantivul τὸ σπέρμα, astfel încât, așa cum am spus, sămânța pnevmatică devine subiect. O. Stählin acceptă corectura lui ὥσπερ în τὸ σπέρμα, dar presupune ca subiect „uitarea sufletului" din propoziția regentă, prin corectarea în propoziția relativă a pronumelui feminin ἣν din acuzativ în nominativ (ἣ). Sensul rămâne în acest caz același cu cel exprimat de textul urmat de R.P. Casey. O lectură diferită a întregului pasaj are Andre-Jean FESTUGIÈRE, „Notes sur les *Extraits de Theodote* de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin", în: *Vigiliae Christianae*, vol. III, n° 4 (1949), pp. 193-207 (la pp. 194-195), care urmează în bună măsură manuscrisul, cu o punctuație diferită însă de cea a celorlalți editori. În lectura lui Festugière, textul grec este următorul: Ὕπνος δὲ ἦν Ἀδαμ ἡ λήθη τῆς ψυχῆς ἣν συνεῖχε μὴ διαλυθῆναι, ὥσπερ τὸ πνευματικόν, ὅπερ ἐνέθηκεν τῇ ψυχῇ ὁ Σωτήρ, τὸ σπέρμα. ἀπόρροια ἦν τοῦ ἄρρενος καὶ ἀγγελικοῦ („Somnul era pentru Adam uitarea sufletului, uitare care ținea sufletul să nu se desfacă [de trup], așa cum elementul pnevmatic, pe care Mântuitorul

îl pusese în suflet, sământa, era o scurgere a elementului masculin și îngeresc"). Diferența fundamentală față de textul propus de Sagnard privește poziționarea „uitării" ca subiect pentru relativă („pe care îl ținea ca să nu se...") și interpretarea verbului διαλύω la infinitiv aorist pasiv (διαλυθῆναι) în sensul de „a se elibera, desface, separa" cu complementul subînțeles „de trup". Această lectură nu ține însă seama că subtextul este dat de doctrina valentiniană a creării lui Adam, și nu de doctrina eshatologică a valentinienilor. Ca atare, în momentul depunerii seminței de către Mântuitor, sufletul lui Adam nu se putea elibera încă de trup, pentru că nici măcar nu avusese loc întruparea Mântuitorului, temă tratată în Extrasul 3, care urmează.

10. Este vorba de „sufletul ales" menționat mai sus, la 2.1.

11. Potrivit lui F. SAGNARD, *Extraits...*, p. 57, nota 5, pronumele „tu" indică sinele pnevmatic, care își poartă sufletul precum un înveliș („sufletul tău"). Interpretarea valentiniană pare să sugereze aici faptul că mântuirea vizează atât elementul pnevmatic, cât și cel psihic, precum în doctrina valentiniană occidentală, care acceptă o mântuire inferioară și pentru elementul psihic, deși contextul acestui extras este unul care pare să țină de doctrina orientală, pentru care trupul Mântuitorului era pnevmatic (vezi Extrasul 1). În opinia noastră, există două modalități de a ieși din această dilemă: fie doctrina orientală accepta la rândul ei un fel de mântuire și pentru elementul psihic, fie distincția dintre o învățătură italică și una orientală, menționată de PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.35.5-7, nu se poate susține.

12. Tema trezirii celui ales din somnul lumii prin revelarea gnozei (care este și lumină) de către Mântuitor este dezvoltată în *Evanghelia Adevărului*, pp. 29-30.

13. În original: τὴν προκοπήν. Termen tehnic în literatura stoică, mai ales pentru a desemna progresul moral, el este utilizat atât în *Extrase*, cât și în *Selecțiile profetice*, 19.1, și în *Stromate* (de exemplu: VII.10.1; 45.3; 57.1; 58.4) mai ales cu sensul progresului spiritual care îl apropie pe gnostic de Dumnezeu și îl duce la vederea Lui. Tema progresului spiritual este prezentă totuși și în literatura valentiniană de la Nag Hammadi: în *Interpretarea gnozei*, p. 16.32, autorul valentinian al acestei scrieri vorbește de cel care „progresează în Logos" (*rprokopte hm plogos*). Prin urmare, este posibil ca, în formularea doctrinei sale asupra progresului spiritual, Clement să fi fost influențat nu numai de literatura stoică, ci și de cea valentiniană.

În original: τὴν ἐκ τῆς σαρκὸς ἔξοδον. Dacă „ieșirea din carne" este interpretată ca referindu-se la Mântuitorul, atunci expresia l-ar apropia pe Clement de doctrina valentiniană, în care Mântuitorul, ca model pentru pnevmatici, își leapădă învelișul psihic în urma morții prin răstignire, apoi sufletul (în Ogdoada din afara Pleromei) pentru a reintra în lumea divină ca pereche a Înțelepciunii căzute și recapitulator al seminței pnevmatice. Pentru valentinieni, precum și pentru alte secte gnostice, adevărata înviere este exclusiv spirituală, alesul educându-și încă de aici, prin gnoză, sământa pnevmatică trezită de Mântuitor odată cu venirea Lui, pentru ca la sfârșit să-și lepede învelișurile somatic și psihic și să intre astfel spirit pur în Pleromă. Dar expresia poate fi interpretată și ca referindu-se la Biserică, astfel încât, schimbându-se la față pe Tabor, Mântuitorul le arată apostolilor care [illegible]

pune bazele Bisericii, care este ținta urcușului spiritual, acesta prelungindu-se și după „ieșirea din carne", adică după părăsirea acestei lumi. Pandantul acestei viziuni a progresului în care Mântuitorul instruiește Biserica este la nivel individual urcușul sufletului descris în Extrasul 27, unde Clement face o interpretare a intrării Marelui Preot în Sfânta Sfintelor ca alegorie a progresului sufletului gnosticului în cunoașterea și unirea cu Logosul. În *Selecții profetice*, 57.4-5, Clement vorbește chiar de un progres spiritual în sensul transformării celor care se mântuiesc mai întâi în Îngeri, apoi în Arhangheli, ajungând să devină chiar Primii-creați, vârful ierarhiei angelice, cei care sunt ca niște tronuri pentru Dumnezeu (în același sens probabil în care, în Extrasul 27, sufletul gnosticului devine un „trup al Logosului").

15. Aceeași concepție o regăsim la Clement și în *Stromate*, IV.156 și VII.5.5: Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μεριζόμενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὢν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος („Căci Fiul lui Dumnezeu nu Se retrage vreodată din înălțimea Lui, de vreme ce El nu Se împarte, nu Se desparte, nu trece dintr-un loc în altul, ci este mereu pretutindeni, fără a fi cuprins în niciun mod"). Pentru Fiul ca „Putere a Tatălui" (δύναμις τοῦ πατρός), vezi și *Stromate*, VII.9.1.

16. În sensul că oamenii acordă o mai mică încredere mărturiei auzului decât văzului, motiv pentru care, în acest context, apostolii au crezut în ceea ce au văzut, chiar dacă era ceva ieșit din comun, dar s-au speriat la auzul glasului pentru că nu știau de unde vine. Clement citează aici aproape cuvânt cu cuvânt din HERODOT, *Istorii*, I.8: ὦτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἐόντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν („căci oamenii acordă mai puțină încredere urechilor decât ochilor").

17. *Cf. Stromate*, II.36.2.

18. Textul grecesc este: καθὸ δὲ ἄνθρωπός τις ἐστι μόνον, ἀκούσας κατεπλάγη. Ca atare, textul ar putea fi interpretat ca putându-se referi și „la un simplu om", iar nu neapărat la Ioan Botezătorul. Credem însă că indicativul aorist pasiv al lui καταπλήσσω (κατεπλάγη), ținând deci mai mult de afirmarea unei realități, și nu de o posibilitate (cum ar fi fost cazul dacă ar fi fost vorba de un om oarecare), este un indiciu pentru interpretarea pasajului ca referindu-se tot la Ioan Botezătorul. În acest caz însă nu putem trece cu vederea faptul că Ioan Botezătorul este văzut de Clement din două perspective, ca fiind un simplu om sau ca având Duhul. O astfel de interpretare se apropie destul de mult de perspectiva valentinianului Heracleon, pentru care Ioan Botezătorul era simbol atât pentru omul pnevmatic, cât și pentru cel psihic. Ca pnevmatic, Ioan nu se putea teme pentru că auzea în Duh, dar, ca psihic (element a cărui trăsătură distinctivă este pentru valentinieni, potrivit lui PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7, tocmai frica), el era plin de frică la auzul vocii. Pentru interpretarea lui Heracleon, vezi Fragmentele 5 și 8, W. Völker, *Quellen*..., pp. 65-68 (ORIGEN, *In Johannem*, VI.112 și VI.199): în cel dintâi fragment, Ioan este descris ca fiind atât pnevmatic, cât și psihic, iar în celălalt, Ioan este pentru Heracleon simbol al Demiurgului, a cărui natură este psihică. De altfel, în *Tratatul tripartit* ni se spune că natura psihică este instruită prin voce (p. 110.2).

19. Extrasul 5.5 vine să limpezească sensul în care Clement utilizează în acest context terminologia valentiniană. Așa cum remarcam mai sus, Clement utilizează în subtext la 5.2 distincția pnevmatic-psihic cu referire la Ioan Botezătorul în mod asemănător valentinianului Heracleon. Din Extrasul 5.5 se poate deduce însă o alterare semnificativă a viziunii acestuia. Apostolii fuseseră chemați la credință prin vocea Tatălui, Care Îl recunoaște pe Hristos ca Fiu în momentul Botezului în Iordan. În acest stadiu, apostolii sunt echivalați „psihicilor", al căror stadiu în momentul botezului este credința și care sunt instruiți prin voce. Viziunea din munte a Domnului în slavă îi ridică pe aceiași apostoli la statutul de „pnevmatici", al căror stadiu este gnoza și care sunt formați prin vedere. La Clement nu există o diferență de statut ontologic între psihici și pnevmatici, așa cum exista pentru unii valentinieni, ci o continuitate, căci credința, aprofundată, duce la gnoză.

20. Această interpretare la prologul *Evangheliei după Ioan* se regăsește aproape identic la SFÂNTUL IRINEU, *Împotriva ereziilor*, I.8.5, care o redă însă cu mult mai multe detalii. Semnificativ este faptul că, în vreme ce episcopul de Lyon atribuie această interpretare școlii lui Ptolemeu, deci școlii valentiniene occidentale, ea se regăsește în aceste note (e adevărat, nesistematice) ale lui Clement într-o secțiune despre care se admite în general că descrie doctrina școlii orientale.

21. A se remarca faptul că prin Eonul masculin se indică întreaga pereche, modalitate a numirii pe care ne-o sugerează și Irineu: vezi *Împotriva ereziilor*, I.1.1 (nota 12, p. 38 a ediției românești).

2. Corespondențele dintre textul lui Clement și cel al lui Irineu pot merge neori până la un nivel de utilizare a termenilor. Astfel, textul din Clement e spune: Τὸν δὲ Λόγον τὸν ἐν τῇ ᾽Αρχῇ... *μηνύει* τὸν Χριστόν. În același ontext, Irineu de Lyon folosește același verb, doar că la un timp diferit: λλ᾽ ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, φησί, Ζωὴ ἐστιν. ᾽Ενθάδε καὶ συζυγίαν *ἐμήνυ-* εν (*Împotriva ereziilor*, I.8.5: „Dar Ioan continuă: «Ceea ce a fost făcut în El ață este», iar aici *a indicat* și perechea Logosului").

. În original: ῎Αγνωστος οὖν ὁ Πατὴρ ὤν. Tema „Dumnezeului necunoscut", care valentinienii o preiau pe filieră paulină, dar și medio-platonică, a fost cer- ată de Eduard NORDEN în lucrarea clasică *Agnostos Theos. Untersuchungen* *Formengeschichte religiöser Rede*, Verlag B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1913. ntru o discuție asupra rădăcinilor acestei teme, vezi PROCLUS, *The Elements Theology*, A Revised Text wih Translation, Introduction, and Commentary by . Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1971, Appendix I („The Unknown God in platonism"), pp. 310-313. Unele precizări sunt aduse și de A.-J. FESTUGIÈRE, tes sur les *Extraits de Théodote...*", pp. 197-198.

Temă evident valentiniană, menționată și de Irineu, voința Tatălui de a ace cunoscut Eonilor este mai pregnant tratată în *Tratatul tripartit* și *vanghelia Adevărului*. Dincolo de a fi însă o temă fundamentală în doc- a valentiniană, ea este un loc comun în gândirea epocii. Vezi de exem- *Corpus hermeticum*, I.31 (18.3): ἅγιος ὁ θεός, ὃς γνωσθῆναι βούλεται γινώσκεται τοῖς ἰδίοις („Sfânt este Dumnezeu, Care vrea să fie cunos- i este cunoscut de cei care Îi aparțin"); X.15 (120.8): Dumnezeu θέλει ίζεσθαι („vrea să fie cunoscut").

25. În original: διὰ τῆς᾽Ενθυμήσεως. Terminologia este exact inversă față de sistemul expus de Sfântul Irineu, care ne relatează că ptolemeenii numeau Gândirea Tatălui Ἔννοια (*Împotriva ereziilor*, I.1.1), iar intenția pătimașă a Eonului Înțelepciune Ἐνθύμησις (*Împotriva ereziilor*, I.2.4). O paralelă interesantă găsim în scrierea valentiniană citată de Sfântul Epifanie de Salamina în *Panarion*, 31.5.1-6.10; în paragraful 5.4 al acestei scrieri ni se spune: „Măreția le-a adus la împlinire pe toate fără cuvânt, prin gândire/cugetare (δι᾽ ἐνθυμήσεως χωρὶς λόγου τὰ ἅπαντα τὸ Μέγεθος ἐτελείωσεν)". Cu toate acestea, scrierea valentiniană menționată de Sfântul Epifanie utilizează la rândul ei termenul de Ἔννοια cu privire la Gândirea primordială a Tatălui suprem.

26. *Cf.* PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.29.5-6. Problema pe care o pune acest extras este aceea a identificării identității „Duhului iubirii", precum și a relației pe care această entitate o are cu „Duhul cunoașterii". Din analiza extrasului precedent (7.1), se poate deduce că Duhul cunoașterii (care există în Cunoaștere, adică în Gândirea Tatălui, Gândire din care și iese) este Fiul Unul-Născut. Din faptul că în Extrasul 7.2 este menționat Adevărul, perechea Intelectului sau a Fiului, și că Extrasul 7 este o aprofundare doctrinară a hermeneuticii valentiniene aplicate prologului *Evangheliei după Ioan*, care a fost expusă în Extrasul 6, unde sunt identificați Principiul și Logosul ca entități în protologia valentiniană, putem deduce că Duhul iubirii, „care s-a amestecat cu Duhul cunoașterii" după ce a ieșit „din Adevăr precum Cunoașterea din Gândire", este Logosul care are ca pereche Viața. Într-adevăr, în doctrina ptolemeeană descrisă de Sfântul Irineu de Lyon (*Împotriva ereziilor*, I.1.1), cel de-al treilea cuplu de Eoni după Prepărinte și Tăcere (sau Gândire și Har) și Intelect și Adevăr este cel al Logosului și al Vieții. Pentru această identificare între „Duhul iubirii" și Logos, vezi și E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*..., pp. 213-214.

27. În original: κέκραται. Potrivit lui R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 103), amestecul este înțeles aici metaforic, și nu în sensul stoic tehnic utilizat în Extrasul 17. Credem, dimpotrivă, că și în acest caz sensul „amestecului" este tocmai cel întrevăzut de stoici, dar adaptat la doctrina valentiniană, anume de întrepătrundere care are loc prin păstrarea identităților substanțiale. Vezi comentariul dedicat în acest sens Extrasului 17. În plus, trebuie să ne oprim aici asupra interesantei remarci, potrivit căreia Duhul iubirii se amestecă cu Duhul cunoașterii, adică Logosul se amestecă cu Intelectul (în baza identificărilor făcute în nota precedentă). În protologia valentiniană, amestecul are loc de obicei pe orizontală, între Eoni de genuri diferite, iar nu pe verticală între Eoni de același gen. Există totuși o excepție, care clarifică întrucâtva doctrina valentiniană expusă aici, doctrină care are mari șanse să fie chiar cea a lui Theodot. În *Împotriva ereziilor*, I.2.6, ni se spune că, după perturbarea care a avut loc în sânul Pleromei, Duhul Sfânt îi aduce pe Eoni „la egalitate de formă și de gândire, toți ajungând Intelecte, toți Logosuri, toți Oameni și toți Hristoși și, la fel, Eonii feminini au devenit toți Adevăruri, toți Vieți și Duhuri și Biserici". Prin urmare, omogenizarea are loc și aici pe verticală, Eonii masculini între ei și cei feminini între ei, la fel cum în Extrasul 7.2 Logosul se amestecă cu Intelectul precum Tatăl cu Fiul și Gândirea cu

devărul. De aici se deduce că unitatea Pleromei de Eoni este dată nu numai
e emanațiile în pereche (masculin - feminin), ci și de o omogenizare ope-
ată pe verticală odată cu trecerea de la un stadiu la altul al nașterii Pleromei.
stfel, după apariția primei Tetrade formate din Tatăl suprem, Gândire, Fiul
nul-Născut și Adevăr, are loc o unificare deplină între membrii Tetradei,
ır pe verticală. După nașterea Duhului iubirii din Adevăr, prin menţiunea
ıtrivit căreia „Duhul iubirii se amestecă cu Duhul cunoașterii", textul ne
ă să înțelegem că aceeași omogenizare se produce și între prima Tetradă
cea de-a doua Tetradă, aceasta din urmă fiind formată din Logos și Viață,
n și Biserică. Deși nu sunt menționați, acești ultimi trei Eoni se deduc
ı întreaga logică a Extraselor 6 și 7. Prin urmare, Intelectul se amestecă
Logosul și se presupune că Adevărul se amestecă la rândul lui cu Viața,
asta după ce, probabil, dacă ar fi să respectăm paralelismul, Logosul se va
nit cu Omul și Viața cu Biserica. Aceasta ar fi, așadar, omogenizarea care
loc în Ogdoada primordială, față de care omogenizarea operată de Duhul
nt, a Decadei și Dodecadei de Eoni cu Ogdoada (*Împotriva ereziilor*, I.2.6)
ă rol de pandant.

Cf. Împotriva ereziilor, I.8.5, spre sfârșit.

Această intervenție a lui Clement, precum și cele de la 8.1-3 și 10.5
să sublinieze unitatea Fiului lui Dumnezeu, Care este în același timp
ıl-Născut, Întâiul-Născut și Mântuitorul tuturor, față de distincţia reală
rată de valentinieni între „Unul-Născut", Fiul Tatălui suprem, numit și
lect, și cel care este „precum Unul-Născut", anume Hristosul pasibil, cel
s-a arătat prin întrupare.

/ezi și *Împotriva ereziilor*, I.5.1, dar și II.7.2, unde Demiurgul este imagine
ıuia-Născut. Cu toate acestea, în Secțiunea C, Extrasul 47.2, Demiurgul
numit imagine a Tatălui suprem, el având-l ca fiu pe Hristosul psihic,
este, la rândul lui, imagine a Fiului din Pleromă.

m urmat aici corectura acceptată de F. Sagnard și de O. Stählin: λῦτα în
e αὖτα sau <τ>αὐτὰ, ultima fiind varianta acceptată de R.P. Casey. În
din urmă caz, propoziția ar fi avut următorul înțeles: Διὸ καὶ <τ>αὐτὰ
ἰκόνος τὰ ἔργα – „De aceea, lucrările imaginii (*i.e.* ale Demiurgului)
aceleași (<τ>αὐτὰ – se subînțelege: cu cele ale Mântuitorului, care este
lul)". Înțeleasă în acest fel, afirmația ar contrazice sensul frazei urmă-
: nu numai atât, dar ar contrazice doctrina valentiniană așa cum o
ıștem, doctrină în care lucrările imaginii – coruptibile – nu vor dobândi
lată statutul lucrărilor ființelor pnevmatice.

n moment ce Demiurgul este o imagine a Unuia-Născut, lucrările sau
ile Demiurgului sunt imagini ale realităților spirituale. Acest extras
ϳerează că cel puțin anumite grupări valentiniene nu negau învierea
pul, însă o considerau o palidă imagine a adevăratei învieri, a celei
ıale, care se dobândește înainte de moartea propriu-zisă (vezi în acest
ratatul despre înviere, p. 49.9-37; *Evanghelia după Filip*, pp. 56.15-20,
. În concepția valentinienilor, imaginea (interpretată în acest sens,
având o consistență psihică și materială) are doar un rol educativ
pnevmatici, iar prin acțiunile sale în trup, Mântuitorul valentinian
e altceva decât să reveleze permanent Pleroma spirituală pentru cei

spirituali, adică să se folosească de „imagini” pentru a conduce dincolo de ele. Pentru aceste grupări valentiniene, care vedeau utilitatea imaginilor (înțelese în acest fel), Taine precum Botezul, Mirungerea, Euharistia joacă un rol real în mântuirea chiar a celor spirituali. Vezi în acest sens *Evanghelia după Filip*, p. 67.9-18: „Adevărul nu a venit în lume gol, ci [înveșmântat] în figuri și imagini. Lumea nu poate primi adevărul în niciun alt mod. Există o renaștere și o imagine a renașterii, iar renașterea trebuie să aibă loc prin intermediul imaginii. Care imagine? Învierea. Imaginea trebuie să învieze prin imagine. Camera nupțială (νυμφών) și imaginea trebuie să intre în adevăr prin intermediul acestei imagini: aceasta este restaurarea (ἀποκατάστασις)”. Pentru decriptarea acestui pasaj din *Evanghelia după Filip*, trebuie să ținem cont de faptul că, în această scriere valentiniană, „imagine” are două sensuri: cel dintâi este cel expus mai sus, iar în baza celui de-al doilea, autorul acestui text înțelege prin imagine sămânța pnevmatică feminină, care este o imagine a Îngerilor pnevmatici masculini (vezi *Evanghelia după Filip*, pp. 58.10-14, 65.23-26). Astfel, prin pasajul: „Imaginea trebuie să învieze prin imagine” autorul valentinian înțelege faptul că sămânța pnevmatică feminină ajunge la învierea spirituală atât prin Tainele menționate mai sus (Botez, Mirungere, Euharistie), cât și prin interpretarea „patimilor” Mântuitorului în sens „corect”, spiritual.

33. În original: κατὰ τὴν προσεχῆ ἐνέργειαν. Adjectivul προσεχής înseamnă în primul rând: „apropiat, potrivit, propriu” și, în sens derivat, „direct, imediat”, cu înțelesul de „ceea ce derivă imediat, fără intermediar din altceva”. Am ales traducerea prin „activitate directă” (spre deosebire de R.P. CASEY, *The Excerpta...*, p. 47, care a tradus prin „activity proper to...”) pentru că, în opinia noastră, Clement vrea să sublinieze în acest context nu atât – sau nu numai – faptul că activitatea Logosului este una esențial proprie identității Lui divine, ci și că El lucrează fără intermediari toate existențele (spirituale, inteligibile și sensibile), tocmai pentru a contracara teoria valentiniană a creației prin Logos, în virtutea căreia acesta este Demiurgul prim și universal, în vreme ce Înțelepciunea căzută este considerată un al doilea Demiurg, iar Demiurgul propriu-zis, cel psihic, este abia artizanul creației psihice și materiale (vezi mai jos Extrasul 47), cel care lucrează cu materiile furnizate de Înțelepciune și pregătite de Logos în vederea creației.

34. Textul din paranteze este probabil o glosă ulterioară.

35. Clement pare să susțină aici o distincție tipic valentiniană între Unul-Născut și Mântuitorul. Că nu este așa o dovedesc paragrafele de mai sus: 8.2 (unde găsim identificarea între Logos, Unul-Născut și Mântuitor) și 7.3-4 (unde se face identificarea între Unul-Născut și Întâiul-Născut). Pentru o explicație aprofundată a acestui limbaj, care păstrează la Clement doar aparența valentiniană, a se vedea mai jos nota dedicată în paragraful 19.1 termenului περιγραφή.

36. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, II.53.1.

37. Tipic valentiniană, cu rădăcini în gândirea lui Basilide, distincția dintre „chemare” și „alegere”, dintre „cei chemați” și „cei aleși”, ca distincție între psihici și pnevmatici, este îmbrățișată de Clement, dar cu un sens diferit.

redinței sale prin gnoză, iar gnoza nu este o revelație acordată în mod exclu-
v unor aleși, în baza unei naturi superioare, ci „cunoașterea, gnoza, nu este
ınăscută în om, ci se dobândește mai târziu, iar învățarea ei are nevoie la
ıceput de luare-aminte, de educație și de creștere; apoi, prin studiu neîntre-
ıpt, ajunge stare sufletească și, astfel, desăvârșită fiind în această stare sufle-
ască mistică, rămâne neschimbată datorită iubirii" (*Stromate*, VI.78.4).

. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, VI.159.9; VII.7.1; 8.1.

. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, VII.6.6: „Căci Mântuitorul este
ântuitor nu numai al unora, iar al altora – nu; ci El Și-a împărțit binefa-
rea în funcție de gradul de înclinație pe care fiecare îl deținea: elinilor și
rbarilor și acelora dintre ei care au fost rânduiți de dinainte, pe de o parte;
or credincioși și celor aleși care au fost chemați la timpul lor, pe de altă
rte".

. În original: Πρωτόκτιστοι. Acești îngeri, creați cei dintâi, sunt menționați
n *Stromate*, V.35.1, și în *Stromate*, VI.143.1 (unde ni se spune: „Șapte sunt
mii-născuți (πρωτόγονοι), care dețin puterea supremă și conducerea
erilor"), dar și în *Selecții profetice*, 51.1-52.1, 57.4-5. În *Păstorul* (3.4.1) lui
ma, între îngerii cei dintâi creați, în număr de șapte, este inclus și Fiul.
rivit lui R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 106), sursa cea mai probabilă de
irație a lui Clement în privința îngerilor creați cei dintâi este de regăsit în
elologia iudaică, dar concepția ca atare îi aparține autorului alexandrin.

n original: οὐδὲ μὴν οὐδ' αὐτός, ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος
ἀσώματος ἐστιν. Clement citează aici probabil în mod implicit un text
AETIUS, *Placita*, text care ni s-a păstrat rezumat în PSEUDO-PLUTARCH,
Placita Philosophorum, 882.C8-C.11: 'Αριστοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ὕλην
ατοειδῆ ἄμορφον ἀνείδεον ἀσχημάτιστον ἄποιον ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ
ι, δεξαμενὴν δὲ τῶν εἰδῶν καὶ οἷον τιθήνην καὶ ἐκμαγεῖον καὶ μητέρα
εσθαι („Aristotel și Platon spun că materia corporală este, din perspec-
propriei naturi, lipsită de formă, de configurație, de figură, de calitate,
ă primește formele precum o doică, o matrice și o mamă"). Prin urmare,
ce vrea să sublinieze în acest context Clement este faptul că nici ființele
uale și nici chiar Fiul nu sunt lipsiți de „trup", adică de o determinare, în
ontrar am vorbi de ființele spirituale și chiar și de Fiul în termeni pe care
les tradiția platonică îi folosea pentru a descrie materia.

ceastă filosofie a „trupului" (cuprinsă între Extrasele 10.1 și 15.2), care la
vedere pare să fi suferit puternice influențe stoice, a ridicat semne de
are, având în vedere că *Stromatele* resping materialismul stoic. Vezi
st sens *Stromate*, V.71 și VII.37. Credem că aparentul paradox se poate
a ușor ținând cont de ceea ce am arătat în nota anterioară. Astfel, sco-
i Clement nu este acela de a arăta că ființele inteligibile (între care
, ca fundament divin necreat al lumii inteligibile) sunt materiale în
lor, ci că ele nu sunt nedeterminate precum materia, ci că au o deter-
, un „trup" în sensul de natură particulară. Vezi și nota următoare.

ntru o poziție similară, vezi TERTULIAN, *De carne Christi*, XI.4: *Si
(sc. anima) aliquid per quod est, hoc erit corpus eius. Omne quod
rpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est* („Dacă
l are ceva prin care există, acel ceva va fi corpul lui...

este corp, potrivit genului propriu; nimic nu este lipsit de corp, în afară de ceea ce nu există").
44. În originalul grecesc: καὶ προσεχῶς τῆς τοῦ Πατρὸς ἀπολαύων δυνά μεως. Întreagă această frază de la „Dar acolo..." urmărește să arate diferențele fundamentale între Unul-Născut, în calitate de Ființă divină, și Primii-creați, în calitate de cele mai înalte ființe create, pe de o parte, și ființele mundane, pe de altă parte. Spunând că Unul-Născut „Se bucură în mod direct de puterea Tatălui", Clement Alexandrinul vrea să arate că Tatăl și Fiul au în comun lucrarea, ceea ce înseamnă că au în comun și esența.
45. Primii-creați.
46. Tot despre Primii-creați este vorba.
47. Adică îngerii.
48. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, VII.13.1-2; 56.5-6.
49. Fraza care închide întregul paragraf 13.2 este una dificil de interpretat, tocmai pentru că, deși este inclusă într-un întreg fragment care aparține lui Clement, limbajul folosit păstrează, așa cum am văzut mai sus, nu de puține ori reminiscențe valentiniene. În paragraful 13.2, Clement, asemenea valentinienilor, pare să îmbrățișeze o înțelegere dublă a „cărnii" Mântuitorului: una exoterică, iar alta ezoterică. Din cel dintâi punct de vedere, „carnea" este trupul Mântuitorului dat prin Euharistie; din celălalt punct de vedere, „carnea" este trupul spiritual al Mântuitorului, dat celor aleși. Aceștia, prin urmare, par să fie singurii care, în baza substratului lor natural (κατὰ τὸ ὑποκείμενον), provin din aceeași substanță (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας), de bună seamă, o substanță spirituală. Așa cum s-a văzut însă și mai sus, limbajul lui Clement are doar o aparență valentiniană, înțelegerea lui fiind una diferită: ca și în privința Unuia-Născut, a Logosului și a Mântuitorului (care sunt nume diferite atribuite aceleiași ființe divine, Fiul), și în acest context realitatea este de fapt una singură: trupul Mântuitorului, care este în același timp real ca materie, dar și mediu de comunicare a Duhului. Cei aleși sunt altoiți prin botez pe trupul Mântuitorului formând carnea Acestuia, adică Biserica, și sunt, de aceea, potrivit naturii lor, născuți din aceeași substanță. Însă, așa cum s-a văzut mai sus, deși îmbrățișează distincția dintre „chemare" și „alegere", comună între valentinienii activi în Alexandria, Clement o înțelege cu totul diferit, astfel încât cei „aleși" nu sunt astfel în baza unei naturi superioare, ci în baza unei credințe acceptate și desăvârșite prin gnoză. *Cf.* și *Stromate*, VII.87.3-4.
50. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, II.34.1; TERTULIAN, *De anima*, VII, IX; *De resurrectione carnis*, XVII.2.
51. Prin expresia încadrată de paranteze drepte „de unde se deduce" am explicitat o propoziție consecutivă introdusă prin conjuncția ὡς: πλὴν πάλιν εἰκόνα λέγει, ὡς εἶναι σώματα πνευματικά.
52. Textul este în acest punct corupt, iar ceea ce urmează în manuscris este la rândul lui îndoielnic: R.P. Casey urmează lecțiunea din manuscris: Οὐδὲ πρόσωπον, ἰδέα καὶ σχῆμα καὶ σῶμα („Nu există nici chip, formă, figură și trup"), ceea ce contrazice atât aceea ce s-a spus, cât și ceea ce urmează. Pentru a ieși din impas, am urmat corectura acceptată de O. Stählin și

nsoțit de particula δὲ, iar după substantivul πρόσωπον, de a introduce o altă onjuncție καί. Astfel, propoziția dobândește coerență cu întregul și devine: οὗ δὲ πρόσωπον καὶ ἰδέα καὶ σχῆμα καὶ σῶμα.

3. În original: τὰ γνωρίσματα.

4. În original: τὸν διάκονον. Un „Duh slujitor" este menționat și în *Stromate*, .36.1 cu referire la doctrina lui Basilide: τοῦ διακονουμένου πνεύματος.

5. Potrivit Extrasului 7.1, „Duhul Gândirii Tatălui", Cel despre care ni spune aici că „face coborârea peste carnea Logosului", este chiar Fiul nul-Născut, identificat la 26.1 cu Numele, iar la 22.6 ni se spune că umele este cel care a coborât la Botez peste Iisus, Care avea nevoie la ndul Lui de răscumpărare.

. *Cf.* Extrasele 1 și 26.1.

. Δι᾽ ὅλων κρᾶσις: avem aici de-a face cu o expresie tipic valentiniană eluată probabil pe filieră stoică. Așa cum bine surprinde F. Sagnard în endicele B (*Extraits...*, p. 216), dedicat acestui pasaj, în filosofia stoică tingem trei tipuri de amestecuri: amestecul simplu, material, μίξις, care ciuda aparențelor nu presupune o întrepătrundere a substanțelor aflate amestec, ci o alăturare la un nivel insesizabil simțurilor noastre. La capă- opus avem amestecul drept combinare a substanțelor, σύγχυσις, proces ırma căruia substanțele își pierd identitățile în favoarea unei substanțe . Există, în sfârșit, amestecul în sensul de întrepătrundere totală, δι᾽ ν κρᾶσις, cazul pe care îl întâlnim în acest pasaj. Acest din urmă ames- este unul în care cele două substanțe, deși se întrepătrund, își păstrează ntitățile. Astfel, potrivit valentinienilor, Iisus, Biserica și Înțelepciunea, se află într-o întrepătrundere totală, nu-și pierd identitățile. Paragrafele 17.4 reprezintă fără îndoială o explicitare, care aparține lui Clement, a tui pasaj referitor la doctrina valentiniană a amestecului. La 17.2, auto- reștin distinge amestecul în sensul de alăturare a substanțelor, ames- l material, μίξις, pe care îl explicitează prin câteva exemple: amestecul n în urma căruia se naște un copil, amestecul cadavrului cu pământul, tecul apei cu vinul. Potrivit lui Clement, cu cât urcăm pe scara mate- cu atât amestecul se realizează mai ușor: „Vântul se amestecă cu vân- Dar toate aceste amestecuri sunt mai degrabă alăturări/juxtapuneri, și nestecuri reale (κατὰ παράθεσιν..., ἀλλ᾽ οὐ κατὰ κρᾶσιν). Spre deo- de amestecul material, amestecul spiritual (așa cum este în cazul lui al Bisericii și al Înțelepciunii în doctrina valentiniană) este o între- ndere care se realizează la un nivel superior: astfel, puterea divină (ἡ δύναμις) pătrunde sufletul și îl sfințește, dar nu îl pătrunde potrivit nței, ci potrivit puterii sau lucrării (ἡ γὰρ δύναμις οὐ κατ᾽ οὐσίαν , ἀλλὰ κατὰ δύναμιν), astfel încât „Duhul coexistă cu duhul la fel uhul coexistă cu sufletul" (παράκειται δὲ τὸ Πνεῦμα τῷ πνεύματι, πνεῦμα τῇ ψυχῇ). Această coexistență nu este însă o simplă juxta- cum lasă să se înțeleagă traducerea franceză (F. Sagnard traduce αράθεσιν și παράκειται prin termeni din aceeași familie de cuvinte: xtaposition" și „se juxtapose"), ci o întrepătrundere fără schimba- stanței. Vezi și Hans VON ARNIM, *Stoicorum ueterum fragmenta*,

traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice, Bompiani, Collana Il Pensiero Occidentale, Milano, 2002, p. 584.
58. *Cf.* F. SAGNARD, *Extraits*..., p. 91, n. 2: „<Dynamis> era cuvântul uzual utilizat de stoici pentru a marca activitatea Pneumei divine". Vezi și nota 3 de la aceeași pagină, unde F. Sagnard atrage atenția că verbul διήκω, utilizat atât în Extrasul 17.3 (διήκουσα), cât și în Extrasul 17.4 (διήκει), este utilizat cu precădere de stoici.
59. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, II.19-20, pentru o viziune similară a amestecului.
60. Acest frumos aforism al lui Clement este de fapt o răsturnare a metafizicii valentiniene, potrivit căreia umbra apare în momentul în care un Eon (Înțelepciunea în sistemele valentiniene cele mai cunoscute, un Logos oarecare în sistemul expus în *Tratatul tripartit*) s-a avântat singur spre cunoașterea Tatălui. Paragrafele 31.3-4 din *Extrase* ne spun explicit că „Eonul care a dorit să cuprindă ceea ce era mai presus de Gnoză (*i.e.* a vrut să-L cunoască pe Tatăl fără intermedierea Fiului, Care este Gnoza Tatălui, sau să aibă același statut cu Fiul în cunoașterea Tatălui, pe Care, așa cum ne spune SFÂNTUL IRINEU, *Împotriva ereziilor*, I.2.1, numai Fiul sau Unul-Născut Îl poate cunoaște în toată măreția Lui) a ajuns în lipsă de gnoză și de formă. Motiv pentru care Eonul a produs și un vid de Gnoză, vid care este umbra Numelui. Iar Numele este Fiul – Forma Eonilor". Pentru Clement însă umbra este aici Întruparea Mântuitorului, astfel încât trupul Lui devine mediu de manifestare a luminii (slava), un mediu adaptat la nivelul nostru de percepție: astfel, umbră, în sensul penumbrei care te poate face să vezi mai bine lumina, și de aceea – iluminare.
61. În originalul grecesc: κατὰ περιγραφήν. Așa cum remarcă și F. Sagnard în nota dedicată termenului (*Extraits*..., p. 93, n. 2), „delimitarea" este una dintre primele formule ante-niceene care marcau diferența de ipostas în sânul Treimii. Sensul este cel reținut în dicționarul G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, London, 1961, s.v. περιγραφή, litera B: „delimitare ca individ, individualitate" (p. 1063). Interesant de notat aici este faptul că marcarea diferenței de ipostas se face în cadrul unui argument privind Întruparea: pentru Clement, aceasta este pregătită încă înainte de veci și își are un fundament în chiar existența lui Dumnezeu ca Treime de Ipostasuri. Astfel, „delimitarea" ca Fiu pregătește calea pentru manifestarea Logosului în calitate de Creator al lumii: în acest sens, Logosul, în identitatea Lui divină (ἐν ταὐτότητι), este atât Unul-Născut al Tatălui, cât și Întâiul-Născut față de întreaga creație – de altfel, Logosul divin nu ar putea fi numit „Întâiul-Născut față de întreaga creație" dacă nu ar fi fost Unul-Născut al Tatălui, „pentru că, fiind născut în mod impasibil, El a devenit Creatorul și Principiul generator al întregii creații și substanțe, căci «în El» le-a făcut Tatăl pe toate" (vezi mai jos, 19.4). Prin urmare, Logosul, fiind Unul-Născut, este Întâiul-Născut și, fiind Întâiul-Născut, este Creatorul lumii și al omului; în calitate de Creator al omului, El este și Cel care i Se revelează omului, astfel încât s-ar putea afirma că, făcând acest lucru, El Se „delimitează" într-un anumit sens, adică Se precizează. De aceea, se poate spune, așa cum o face

a lucrat prin proroci". Această ultimă „delimitare" trasează detaliile finale ale conturului a ceea ce va fi Întruparea desăvârşită a Logosului şi împlinirea scopului creaţiei. De aceea, a-L numi pe Mântuitorul, expresia desăvârşită a Întrupării Logosului în baza planului de dinainte de veci al Sfintei Treimi, Copil al Logosului" sau „Logos al Logosului" (ultima denumire va apărea mai jos) este o încercare într-adevăr forţată, aşa cum remarcă şi F. Sagnard Extraits..., p. 93, n. 4), de a marca rezultatul desăvârşit al acestui proces e întrupare printr-un limbaj extrem de înrudit cu cel al valentinienilor. Nu rebuie însă pierdut din vedere că, pentru Clement, nu există entităţi diferite tunci când vorbim de Logos, de Fiul, de Unul-Născut, de Întâiul-Născut sau e Mântuitorul (vezi mai sus Extrasul 7.3-4, unde Clement subliniază identatea dintre Unul-Născut şi Întâiul-Născut), aşa cum se întâmplă în docina valentiniană. Această viziune a Întrupării treptate a Mântuitorului este ptată şi în *Selecţii profetice*, 23.3: „Dumnezeu, Care iubeşte omul, îmbracă ereu natura umană pentru mântuirea omului, mai întâi prin profeţi, apoi in Biserică".

. În original: Τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταυτότητι Λόγου ὁ Σωτὴρ εἴρηται. Se are vedere identitatea Logosului, nu a Mântuitorului.

În varianta corectată, adoptată de O. Stählin şi F. Sagnard şi pe care am nat-o şi noi, textul este: ἀπόλαβε τὸ εἰς ὃ ἐκτίσθη<ς> τέλος. R.P. Casey supune însă existenţa unei lacune înainte de citat, pentru a prelua apoi ianta manuscrisului: ἀπεβάλετο εἰς ὃ ἐκτίσθη τέλος („a respins scopul ıtru care a fost creat"), ceea ce nu are niciun sens în context.

Manuscrisele au aici: τὸν λόγον λέγει τοῦ λόγου τοῦ ἐν ταυτότητι. mula aparent bizară „Logosul Logosului" sau „Cuvântul Cuvântului", ca ım ar fi vorba de doi Logoi, i-a determinat pe O. Stählin şi F. Sagnard mendeze textul, făcând din λόγον – <υἱόν>, astfel încât textul lor ne: τὸν <υἱὸν> λέγει τοῦ Λόγου τοῦ ἐν ταὐτότητι („Fiul Logosului lentitatea Lui"). Pentru a-şi argumenta opţiunea, F. Sagnard face trimila menţiunea din Extrasul 19.2, unde „Mântuitorul este numit Copil al ısului în identitatea Lui" (Τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταὐτότητι Λόγου ὁ Σωτὴρ ται). Pe de altă parte, R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 114) a menţinut ınea din manuscrise, aducând în sprijinul opţiunii sale faptul că patril Fotie afirmă despre Clement în *Bibliotheca*, Codexul 109, că „este conıat pentru că fabulează despre două Cuvinte ale Tatălui (λόγους τε τοῦ ὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται), dintre care cel inferior s-a revelat nilor; dar nici măcar acesta nu a făcut-o, pentru că spune: «Fiul este t şi el Cuvânt/Logos, întrucât poartă acelaşi nume cu logosul părinlar nu el este cel care s-a întrupat. De altfel, nici logosul părintesc nu t-o, ci o anumită putere a lui Dumnezeu, asemenea unei emanaţii a ılui lui, logos care, devenind intelect, a pătruns în inimile oameni-În ediţia lui O. Stählin, *Clemens Alexandrinus*, Dritter Band, p. 202, citat din Fotie este Fragmentul 23. La aceeaşi pagină, O. Stählin pare ıifeste unele îndoieli cu privire la apartenenţa acestui fragment la ui Clement. Nu ne putem pronunţa aici asupra acestei chestiuni, dar ăm faptul că, pe de o parte, citatul dat de Fotie nu pare să reflecte ea hristologică îmbrăţişată de Clement în ...

altă parte, autentic sau nu, fragmentul din Fotie trebuie să fi avut totuşi la bază această formulare pe care o întâlnim în Extrasul 19.4, chiar dacă ceea ce înţelege Clement prin această formulă (aşa cum am încercat să arătăm în nota dedicată Extrasului 19.1) diferă de concepţia pe care i-o atribuie Fotie. Prin urmare, considerăm că argumentul lui R.P. Casey este mai puternic, motiv pentru care am reţinut la rândul nostru lecţiunea din manuscrise.

65. În original: τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου. F. Sagnard (*Extraits*..., p. 97) traduce: „mais encore son essence qu'il tire de sa situation de sujet" („ci şi esenţa pe care o ia din condiţia de subiect"). Traducerea cercetătorului francez se explică prin faptul că autorul creştin interpretează pasajul biblic plecând de la sensul multiplu pe care îl poate lua participiul substantivat τὸ ὑποκείμενον, care înseamnă propriu-zis: „ceea ce stă la bază" şi deci: „fundamentează". Plecând de la această „bază", dicţionarul Liddell-Scott ne spune că termenul are în filosofie trei înţelesuri, anume: 1. se referă la „materia care stă la baza formei"; 2. se referă la „substanţă (materie şi formă), care stă la baza accidentelor" şi 3. se referă la „subiectul logic căruia i se acordă atributele". Sensul acesta de „a sta la bază" al participiului substantivat, derivat din verbul ὑπόκειμαι, generează înainte de acest înţeles filosofic şi pe acela de „a fi supus, a se supune". În interpretarea pasajului biblic, Clement mizează pe ambele sensuri, atât pe cel filosofic, cât şi pe cel uzual.

66. Aşa cum am subliniat în nota dedicată Extrasului 9.1, „alegerea" şi „chemarea" sunt concepte-cheie în valentinianism, atribuite de obicei celor psihici („chemarea") şi seminţelor pnevmatice feminine, seminţele pnevmatice care se nasc în această lume şi care au nevoie de formare („alegerea"). Exemple în acest sens în literatura valentiniană sau despre doctrina valentiniană sunt abundente: *Împotriva ereziilor*, I.6.4 (valentinienii sunt „seminţe ale alegerii"), I.14.4 („cei chemaţi", psihicii, cunosc numele format din şase litere al lui Iisus, adică numele exterior Pleromei); *Extrase* 1.2 („cei aleşi" sunt sămânţa pnevmatică, Biserica, Înţelepciunea"), 39 (unde se vorbeşte de „elementele angelice ale Locului şi ale celor chemaţi" – în interpretarea noastră aceştia din urmă sunt psihici), 58.1 (Mântuitorul asumă „partea alegerii şi partea chemării" – elementul pnevmatic şi cel psihic); Fragmentele lui Heracleon: Origen, *In Johannem*, X.210 („chemarea" este echivalentă leviţilor, care sunt „cei psihici"); XIII.187 (samariteanca, simbolul pnevmaticilor, îi evanghelizează pe „cei chemaţi", adică pe psihici); XIII.341 (samariteanca este simbolul Bisericii pnevmatice; prin faptul că este una, ea se distinge de „cei mulţi", psihicii, ca fiind simbolul „naturii incoruptibile, simple şi singulare a alegerii"); *Tratatul despre înviere*, p. 46 („noi suntem aleşi în vederea mântuirii şi a răscumpărării"); *Tratatul tripartit*, p. 122.12-27 („alegerea" este „concorporală şi consubstanţială" cu Mântuitorul, este camera nupţială, pe când „chemarea" se bucură de uniunea dintre Mire şi Mireasă şi ocupă locul imaginilor, locul psihic, din afara Pleromei).

După cum se poate observa, utilizarea celor două concepte în Extrasul 21.1 este diferită: „chemarea" este atribuită seminţei deosebite (sămânţa feminină), iar „alegerea", elementelor masculine (Îngerii, partenerii masculini ai seminţelor feminine). Combinată cu afirmaţia din Extrasul 23.3 (în care

ıasculină, când de obicei valentinienii atribuie conceptul de „stânga" celor ıateriali, iar cel de „dreapta" celor psihici), această utilizare *sui generis* a ınceptelor de „chemare" și „alegere" (iar în baza Extrasului 23.3, și a concep-lor de „stânga" și de „dreapta"), a dat naștere unei reinterpretări radicale a ıtropologiei, soteriologiei și eshatologiei valentiniene, realizată de Elaine . PAGELS în „Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' eatise vs. *The Excerpts from Theodotus*", în: *Harvard Theological Review*, ', 1974, pp. 35-53.

Ținta articolului cercetătoarei americane este o deconstrucție a expoze-ıı făcut de Sfântul Irineu de Lyon în *Împotriva ereziilor*, mai ales I.7.1, pe re îl acuză de o deformare subtilă a antropologiei valentiniene în scopul ızării discipolilor lui Valentin că au conceput mântuirea sau pierderea ıntuirii în funcție de natura deținută (pnevmatică, psihică sau materială), ıu de alegerea făcută. Pe scurt, Elaine Pagels îl acuză pe episcopul de Lyon le-a atribuit valentinienilor un determinism al naturilor pe care aceștia l împărtășeau de fapt. Totuși ceea ce nici Elaine Pagels nu neagă este tul că, potrivit doctrinei valentiniene, „cei materiali" nu au parte de mân-e. Problema apare atunci când vine vorba de soarta celor psihici. Plecând ales de la Extrasele 21.1 și 23.3, Pagels crede că „sămânța deosebită" διαφέρον σπέρμα) din 21.1 i-ar indica de fapt pe cei psihici (în baza asului 23.3, unde psihicii sunt indicați prin „stânga"), care vor deveni vmatici prin venirea și lucrarea Mântuitorului, pentru că Acesta, potri-eferatului lui Irineu de Lyon din *Împotriva ereziilor*, I.6.1, a venit pen-mântuirea elementului psihic (ca unul care are libertate de alegere), cel vmatic fiind mântuit prin natura lui. Această lectură pleacă de la două ise, anume că: 1. „naturile" concepute de valentinieni nu sunt fixe, așa ne spune episcopul de Lyon, ci că cel puțin distincția dintre „psihic" și vmatic" este fluidă și că acestea se vor resorbi la sfârșitul timpurilor; ıema relatată de Irineu de Lyon, a Mântuitorului Care asumă nu numai anța pnevmatică de la Înțelepciunea căzută, ci și substanța psihică și ıveliș somatic psihic de la Demiurg (școala lui Ptolemeu, deci școala tiniană italică), este o schemă universală în valentinianism.

n punctul nostru de vedere, identificarea seminței feminine cu „che-a" – și, ca o consecință, cu elementul psihic – și a seminței masculine egerea" este abuzivă, cu atât mai mult cu cât Extrasul 21.1 este unic în ura valentiniană în operarea acestei identificări. Este grăitor de altfel osindu-se de acest extras, Elaine Pagels nu aduce și alte texte similare eratura valentiniană în sprijinul propriei interpretări. În schimb, toc-in cauza unicității asocierilor făcute în Extrasul 21.1, unii cercetători esc că, în redarea acestuia, Clement a făcut o confuzie (vezi April. D. NICK, „The Great Mystery of Marriage: Sex and Conception in Ancient inian Traditions", în: *Vigiliae Christianae*, 57 (2003), p. 325, n. 68, și *Le Tripartite*, p. 383, nota dedicată de Einar Thomassen paginii 94.16-18 a crisului). Din punctul nostru de vedere, nu este vorba de o confuzie, ı plurisemantism al conceptelor de „alegere" și „chemare", pe care unii nieni le puteau asocia cu sămânța masculină și cu cea feminină. În caz nu este vorba însă de un ...

67. O viziune similară, chiar dacă Îngerii nu sunt menționați, poate fi întâlnită în *Evanghelia după Filip*, p. 68.22-26.
68. Pentru o confirmare a acestei formule și concepții, vezi HERACLEON, Fragmentul 5, W. Völker, *Quellen*..., p. 65 (ORIGEN, *In Johannem*, VI.111, interpretare la *Ioan* 1, 23: „Eu sunt vocea celui care strigă în pustie..."): „Și nu știu cum arată el (Heracleon), fără să se bazeze pe niciun argument, că vocea, care este mai înrudită Cuvântului, devine cuvânt, tot așa cum și femeia se transformă în bărbat". La baza interpretării lui Heracleon stă aceeași concepție valentiniană potrivit căreia semințele pnevmatice feminine se vor reuni cu cele masculine, cu Îngerii, la sfârșitul veacurilor, această unire însemnând și transformarea lor din semințe feminine în semințe masculine: vezi în acest sens Extrasul 79.
69. Este vorba în mod evident de venirea la existență (σύστασις) în acest cosmos căzut, rezultat al patimilor Înțelepciunii. Așa cum bine atrage atenția R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 116), un pasaj din SFÂNTUL IRINEU, *Împotriva ereziilor*, I.4.2 clarifică acest lucru, folosind aceeași terminologie: „Ei spun că aceasta a fost originea (σύστασιν) și substanța materiei din care această lume a fost alcătuită (συνέστηκεν), pentru că din convertire și-a dobândit originea fiecare suflet al lumii și al Demiurgului, iar din teamă și din tristețe și-au avut început restul lucrurilor". *Cf. Tratatul despre înviere*, p. 44.20-21, unde ni se spune că legea naturii este moartea. Așa cum remarcă Einar Thomassen în comentariul la *Interpretarea gnozei* (*L'Interprétation de la gnose*, p. 117), termenul este amplu consemnat în textele valentiniene, cu sensul principal de cosmos (*Tratatul tripartit*, 79.25, 98.31, 102.30; *Evanghelia după Filip*, 64.33-34, *Tratatul despre înviere*, p. 44.36), dar și cu cel de constituție a lumii spirituale, a Pleromei (*Tratatul tripartit*, 59.29, 71.7). Cum termenul poate avea și sensul de „venire la existență, origine" (potrivit G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. σύστασις, litera B, pp. 1348-1349), în traducerea noastră am ales să subliniem (în concordanță și cu sensul termenului așa cum ne este redat în *Împotriva ereziilor*, I.4.2) acest înțeles al nașterii într-o lume căzută, naștere care duce la moarte. Opțiunea noastră ține cont și de contextul baptismal în care apare termenul. Ceea ce se sugerează este că venirea la existență ca intrare în moarte este anulată în cadrul botezului valentinian prin dobândirea Numelui, astfel încât cel botezat își actualizează sămânța pnevmatică și ajunge la unirea cu perechea, cu Îngerul său, care se supune la rândul lui botezului pentru ca perechea sa feminină să dobândească Numele: vezi în acest sens Extrasul 80.
70. Manuscrisele prezintă aici lecțiunea, urmată de R.P. Casey și pe care am urmat-o și noi: ὑπὲρ ἡμῶν τῶν νεκρῶν. O. Stählin și F. Sagnard consideră că pronumele personal de persoana I plural în genitiv ἡμῶν este redundant, având în vedere că el se repetă mai jos, motiv pentru care îl elimină din traducere. Cu toate acestea, tocmai F. Sagnard este cel care pune pasajul între ghilimele, ceea ce indică o citare a lui Clement dintr-un text valentinian. Acest lucru face ca pronumele să fie parte a citării, iar prezența lui nu este deloc lipsită de importanță. În opinia noastră, acest „noi" este o remarcă autoreferențială a autorului valentinian cu privire la valentinienii (semințele

întreg Extrasul 22 este un indiciu că el se afla și în textul valentinian din care
se inspiră Clement aici.

71. „Numele" este Fiul Unul-Născut, așa cum aflăm din Extrasele 26.1 și 31.4
Prin urmare, pentru ca pnevmaticul să poată intra în Pleromă, el are nevoie
le pecetea Numelui, care este tocmai Fiul, pecete pe care o poartă întreaga
Pleromă de Eoni. „A purta Numele" înseamnă a avea gnoza și a fi în sizigie
u Îngerul acordat pnevmaticului încă de la început. Dobândirea Numelui
rezintă însă în valentinianism și un aspect sacramental, așa cum se va vedea
ıdată.

:. Formula se regăsește identic la Sfântul Irineu, în Cartea I din *Împotriva
ereziilor*, paragraful 21.3 (εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν), unde episcopul de Lyon
escrie diversitatea ritualurilor răscumpărării la adepții lui Marcu Magul.

. R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 118) face în acest context o observație inte-
santă: „Din cauza unei nefericite inversiuni de termeni, cuvântul «botez»
te folosit într-un sens figurat pentru răscumpărarea îngerilor". Editorul
tanic trimite apoi la *Împotriva ereziilor*, I.21.2: „Întrucât botezul lui Iisus
vizibil se face spre iertarea păcatelor, iar răscumpărarea [asigurată] de
istos, care a coborât în Iisus, se face spre desăvârșire, ei cred că botezul
e de natură psihică, pe când răscumpărarea este de natură pnevmatică".
altfel, textul Extrasului 35.2 ne spune că Iisus „deținea răscumpărarea,
rucât provenea din Pleromă". Cum atât Extrasul 22.7, cât și 35.2 sunt atri-
te lui Theodot, contradicția dintre cele două extrase trebuie să fie doar
rentă. Ea se poate explica prin faptul că, prin „Iisus" care are nevoie de
umpărare (22.7), se înțelege Mântuitorul care a asumat condiția muri-
e a semințelor pnevmatice pe care a venit să le răscumpere, în vreme
Iisus" care deține răscumpărarea (35.2) este Mântuitorul în calitate de
nație supremă a tuturor Eonilor și care, prin urmare, deține Numele,
i pe Fiul. Pentru concepția potrivit căreia Mântuitorul are la rândul lui
ie de răscumpărare, vezi și *Evanghelia după Filip*, p. 71.2: „Cel răscumpă-
a răscumpărat pe ceilalți", dar și *Interpretarea gnozei*, p. 12.27-36.

ı original: ἵνα μὴ κατασχεθῇ. În legătură cu această construcție vezi
dedicată paragrafului 1.2.

original: Ἐννοίᾳ.

ı original: ἐξ εὐδοκίας. Tema „încuviințării", a „bunăvoinței" Eonilor
iterea Mântuitorului este una tipic valentiniană. Vezi spre exemplu:
UL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.2.6; 12.4; PSEUDO-HIPOLIT,
ıgerea tuturor ereziilor, VI.32.1. Pentru tema „bunăvoinței" Tatălui în
Testament, vezi *Matei* 3, 17; *Marcu* 1, 11; *Luca* 3, 22; *Matei* 17, 5.

ράκλητος este unul dintre numele privilegiate date Mântuitorului de
alentinieni (vezi și *Împotriva ereziilor*, I.4.5). Sensul lui este cu pre-
acela de „mijlocitor", „avocat" pentru Eonul care a transgresat, dar
ıvea și sensul de „mângâietor" pentru același Eon, precum și acela de
ıt în vederea unei adunări", în măsura în care Eonul Mântuitor este
ia tuturor Eonilor chemați de Hristos (în varianta lui Theodot) pen-
ni în ajutorul Înțelepciunii căzute. Pentru sensurile fundamentale ale
termen în literatura patristică, a se vedea dicționarul G.W.H. LAMPE,
tic Greek Lexicon, s.v. παράκλητος, pp. 1018-1019.

78. Avem formulată aici varianta doctrinară pe care Sfântul Irineu i-o atribuie explicit, în *Împotriva ereziilor*, I.11.1, lui Valentin: „[El spune] că Hristos nu a fost emis de Eonii din Pleromă, ci de Mama care, odată ce a ajuns în afara Pleromei, i-a dat naştere potrivit amintirii realităţilor superioare împreună cu o anumită umbră. Acesta, fiind de parte bărbătească, după ce a tăiat de la sine umbra, s-a întors în Pleromă, iar Mama, odată ce a fost lăsată în urmă şi golită de substanţa pnevmatică, a emis un alt fiu, iar acesta este Demiurgul, pe care îl numeşte şi atotţiitor al celor inferioare lui". Această variantă doctrinară este expusă şi mai jos, în Extrasele 32 şi 39.

79. Vezi paragraful 21.2 din a doua carte a lucrării *Împotriva ereziilor*, paragraf care, aşa cum observă şi F. Sagnard (*Extraits*..., p. 107, n. 3), contrazice opinia lui R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 119), potrivit căreia episcopul de Lyon nu ar fi fost la curent cu această doctrină valentiniană, care vede în Apostolul Pavel figura Paracletului, adică a Mântuitorului pleromatic. Sfântul Irineu de Lyon atacă această doctrină valentiniană, denunţând ceea ce el descrie a fi un dublu discurs: „Ei spun că apostolii şi-au construit învăţătura în mod ipocrit, potrivit capacităţii celor care îi audiau, iar răspunsurile, potrivit prejudecăţilor celor care le puneau întrebări, discutând cu cei orbi potrivit orbirii lor, cu cei slabi potrivit slăbiciunii lor şi cu cei rătăciţi potrivit rătăcirii lor; după aceşti oameni, celor care credeau că Demiurgul este singurul Dumnezeu, apostolii pe acesta l-au şi vestit, pe când pentru ei, care pot să-l cuprindă cu mintea pe Tatăl de nenumit, apostolii au exprimat misterul inexprimabil prin parabole şi enigme, astfel încât, potrivit lor, Domnul şi apostolii au predat învăţătura nu după modul simplu de a fi al adevărului însuşi, ci în mod ipocrit şi după capacitatea de înţelegere a fiecăruia" (*Împotriva ereziilor*, III.5.1). Acest tip de predicare ce ţine cont de categoria din care face parte audienţa (psihică sau pnevmatică) poate fi confirmat de modul în care Heracleon îl concepe pe Ioan Botezătorul, care este simbol atât al categoriei psihice, cât şi al celei pnevmatice. Potrivit lui Heracleon, „atunci când Mântuitorul îl numeşte pe Ioan atât «proroc», cât şi «Ilie», el nu învaţă despre Ioan, ci despre cele exterioare lui; dar, atunci când îl numeşte «mai mare decât prorocii şi între cei născuţi din femei», atunci el îl caracterizează pe Ioan" (HERACLEON, Fragmentul 5, W. Volker, *Quellen*..., p. 66, ORIGEN, *In Johannem*, VI.112). Într-un alt context, Origen ne spune că, potrivit lui Heracleon, „Ioan vorbeşte ca proroc atunci când spune: «Mielul lui Dumnezeu» şi ca fiind mult mai mult decât un proroc, atunci când spune: «Cel care ridică păcatul lumii»" (HERACLEON, Fragmentul 10, W. Volker, *Quellen*..., p. 68, ORIGEN, *In Johannem*, VI.306). Prin urmare, după Heracleon, Ioan Botezătorul vorbeşte când în calitate de psihic, când în calitate de pnevmatic sau, altfel spus, el vorbeşte psihicilor pe limba lor, la nivelul lor de înţelegere, iar celor pnevmatici, în mod pnevmatic. Este şi motivul pentru care Origen afirmă: „Heracleon crede că Ioan le răspunde celor trimişi la el de farisei, dar nu la întrebările pe care aceştia le puneau, ci la ceea ce voia el, scăpându-i astfel că el îl acuză pe proroc de prostie" (HERACLEON, Fragmentul 7, W. Volker, *Quellen*..., p. 67, ORIGEN, *In Johannem*, VI.153). O analiză fundamentală a

ui Elaine HIESEY PAGELS, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline* *etters*, Fortress Press, Philadelphia, 1975. *Cf.* şi *Evanghelia după Filip*, pp. ;7.28-58.10.

o. Este interesant de remarcat în acest context, care redă cel mai proba- il doctrina valentiniană orientală, că din acest paragraf se poate deduce xistența în Mântuitor a două elemente: unul psihic şi unul pnevmatic, de reme ce „teama" este asociată de obicei în literatura valentiniană elementu- i psihic (vezi în acest sens PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, [.32.7). Este posibil ca şcoala orientală să fi conceput la rândul ei existența iui înveliş psihic pe care să-l fi atribuit Mântuitorului, fără ca aceasta să semne că pentru orientali învelişul psihic ar fi fost trupul Lui ecleziolo- :. Pentru o dezvoltare a acestei interpretări, vezi comentariul dedicat agmentului D din a doua parte a volumului.

F. Sagnard (*Extraits...*, p. 109, n. 1) atribuie Extrasele 23.4 şi 23.5 lui ement din mai multe motive: 1. ţinând cont de raporturile pe care aceste ragrafe le întreţin cu doctrina lui Clement, aşa cum reiese aceasta din alte rase; 2. ţinând cont de vocabularul folosit; 3. ţinând cont de faptul că rasul 24.1 începe cu: „Valentinienii spun...", ceea ce ar marca o diferenţiere ı de ceea ce s-a spus înainte. La o analiză atentă, niciunul dintre aceste tive nu credem că stă în picioare. F. Sagnard invocă pentru punctul 1. ıparaţia cu Extrasul 9.1, unde ni se spune că „credinţa nu este de un singur ci este variată". Paralele în acest sens găsim şi în *Stromate* (II.48.2; 53.1; 4), unde Clement vorbeşte de o dublă credinţă, una simplă sau comună ta desăvârşită, ca una care a fost aprofundată prin gnoză. Cu toate aces- Extrasul 23.4 nu tratează despre treptele credinţei, ci despre diferitele cităţi de cunoaştere, fiind în acest sens o explicitare a Extrasului ante- 23.3, pe care nici Sagnard nu i-l atribuie lui Clement. 2. Vocabularul ın cu alte extrase atribuite lui Clement. Scriitorul alexandrin preia, aşa am văzut deja (vezi, de exemplu, Extrasul 9.3, unde Clement atribuie narea" tuturor celor chemaţi la credinţă, pe când „alegerea" o atribuie desăvârşiţi în credinţă), vocabularul basilidienilor şi al valentinieni- îl alterează în sensul dorit de el, al treptelor credinţei. Cum Extrasul ıu are însă ca temă credinţa, credem că menţiunea cu privire la „cei (care este avută în vedere în analiza lui Sagnard) ar putea fi citită mai bă în cheie valentiniană decât clementină. De altfel, tema „micimii", ca ınând existenţa precară a celor pnevmatici, deci a celor aleşi, în această ı deficienţei, este una tipic valentiniană, expusă mai ales în *Tratatul* *it*, p. 104.19-25 (am urmat traducerea realizată de Louis Painchaud şi Thomassen pentru ediţia Pleiade): „Întregul edificiu al creaţiei ima- , asemănărilor şi imitaţiilor a avut loc în vederea celor care au nevoie nă, de instruire şi de formare pentru ca micimea lor să crească în ogresiv"; p. 115.3-8: „Nu numai că el (Mântuitorul) a asumat moartea e care avea de gând să-i mântuiască, ci a asumat şi micimea în care au coborât atunci când s-au născut, trup şi suflet...". *Cf.* şi *Evanghelia* *ılui*, p. 36.6, şi *Interpretarea gnozei*, p. 10.27. În ceea ce priveşte punc- enţiunea „valentinienii spun" nu reprezintă un motiv suficient pen- eea ce s-a spus înainte să-i aparţină lui Cl...

Extrasul 37, de exemplu, cuprinde în prima propoziție: „Potrivit valentinienilor", fără ca acest lucru să însemne că extrasul precedent să-i aparțină lui Clement. Expresia poate însemna pur și simplu că, în expunerea doctrinei valentiniene, Clement vrea să treacă la prezentarea altei teme care i-a atras atenția.

82. Potrivit lui F. Sagnard (*Extraits*..., p. 111, n. 2), intervenția lui Clement vizează concepția valentinienilor, care credeau că Vechiul Testament are la bază diferite surse de inspirație, și nu Duhul. Pe de altă parte, R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 27) pare să creadă că, prin „Cel care lucra în mod direct în Vechiul Testament", Clement Îl are în vedere pe Fiul și că, astfel, acest pasaj este prima mențiune a consubstanțialității dintre Fiul și Duhul. Merită menționat aici (așa cum face R.P. CASEY, *The Excerpta*..., p. 120) și faptul că Clement atribuie titlul de „Paraclet" Duhului, și nu Fiului.

83. Denumirea de „logoi" atribuită îngerilor se întâlnește și la PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.34.2: „Înțelepciunea, care, potrivit lor, este «Mama tuturor ființelor vii», și Rodul comun al Pleromei au emis 70 de logoi, care sunt Îngeri cerești și trăiesc în «Ierusalimul de sus, în ceruri»".

84. Vezi Marcu Magul (SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.14.2: „[Potrivit Tetradei,] numele comune și exprimabile ale sunetelor au primit denumirea de Eoni, Logoi, Rădăcini, Semințe, Plerome și Roade, pe când numele fiecărui sunet în parte, împreună cu trăsăturile particulare ale fiecărui sunet, ea spunea că sunt înțelese ca fiind cuprinse în numele Bisericii").

85. Acest extras pare să fie extrem de apropiat extraselor din Secțiunea D, care discută în bună măsură despre efectele fatalității cosmice asupra oamenilor, dar și despre efectul universal pe care îl are Întruparea Mântuitorului, împreună cu botezul creștin, de a-l sustrage pe cel botezat din chingile cosmice cu care destinul îi controla viața.

86. Pronumele se referă la Biserica semințelor deosebite, identificată cu Înțelepciunea.

87. Atribuirea acestui extras lui Theodot face ca, pe baza terminologiei similare folosite (element carnal – σαρκίον) și a identificării între Înțelepciune, Biserică și semințe, Extrasul 1.1-2 să fie atribuit tot lui Theodot. Elementul fundamental care leagă Extrasul 1.1-2 de Extrasul 26.1 este mențiunea „elementului carnal" (σαρκίον). În paragrafele 1.1 și 1.2, acest element carnal, care fusese emis de Înțelepciune, este identificat cu sămânța pnevmatică, iar aceasta, la rândul ei, cu „cei aleși". În plus, în aceleași paragrafe de început ni se spune că Iisus a încredințat Tatălui Înțelepciunea în momentul pătimirii Sale, iar această încredințare, aceleași extrase ne-o spun, este sinonimă cu încredințarea seminței pnevmatice, adică a „celor aleși". Cum în paragraful 26.1 Înțelepciunea și Biserica semințelor deosebite sunt puse pe același plan, putem conchide că și paragraful 17.1, deși este atribuit valentinienilor, poate fi inclus în varianta doctrinară susținută de Theodot, dacă avem în vedere că la 17.1 ni se spune că „Iisus, Biserica și Înțelepciunea sunt un amestec puternic de trupuri". Pentru a recapitula, în concepția lui Theodot distingem o serie de identificări între „elementul carnal" (care este emis de Înțelepciune și pe care îl îmbracă Iisus), „sămânța pnevma-

ıus face ca toate aceste elemente să fuzioneze după modelul ameste-
pe care l-am analizat în nota dedicată paragrafului 17.1. O identifi-
imilară regăsim și în rezumatul făcut de episcopul de Lyon, *Împotriva*
lor, I.5.6: „După cum Demiurgul era ignorant în privința Mamei, tot
era și în privința seminței ei, despre care afirmă că este și Biserică, o
ție a Bisericii de sus”.
Doctrina valentiniană a seminței adunate la sfârșitul timpurilor se
ază pe metafora grâului și a roadelor utilizată în Evangheliil: *Matei*
Luca 3, 17; *Ioan* 4, 36. Tema adunării semințelor a reținut îndelung
ia hermeneutică a valentinianului Heracleon: vezi Fragmentele 32-36
merotarea lui W. Völker, *Quellen*..., pp. 77-79 (ORIGEN, *In Johannem*,
71-336). O observație interesantă face R.P. CASEY, *The Excerpta*...,
. care surprinde faptul că limbajul valentinian al seminței adunate
fluențat pe Clement în redactarea scrierii *Care bogat se va mântui?*,
„Totul rămâne închegat atât timp cât sămânța rămâne aici și, odată ce
nța va fi fost adunată (συναχθέντος), totul se va desface într-o clipită”.
Pentru întreg Extrasul 27, vezi F. SAGNARD, *Extraits*..., Apendicele D,
20-223, unde cercetătorul francez face legătura dintre acest extras și
tolul 6 din Stromata a V-a, paragrafele 32.1-40.1. Această secțiune din
nate este, de asemenea, direct influențată de FILON DIN ALEXANDRIA,
ita Mosis, II/III, motiv pentru care F. Sagnard pune în paralel locurile
mai importante din aceste două scrieri pe baza cărora se poate observa
ența lui Filon asupra lui Clement. Pentru o analiză în paralel a Extrasului
Stromata a V-a, paragrafele 32.1-40.1, a se vedea Judith L. KOVACS,
cealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation
Tabernacle”, în: *Studia Patristica*, nr. 31, Peeters, Leuven-Paris-Dudley,
997, pp. 414-437. Autoarea observă fondul exegetic valentinian și reacția
ement față de el atât în Extrasul 27, cât și în paragrafele menționate din
ata a V-a. Pentru traducerea Extrasului 27.1 am urmat textul manuscri-
iar nu reconstrucția operată de F. Sagnard pe urmele sugestiilor lui O.
n, reconstrucție pe care o considerăm în bună măsură arbitrară. Pentru
grecesc adoptat de F. Sagnard, vezi *Extraits*..., p. 114.
zi în special *Ieșirea* 28, 36: „Și vei face o tăbliță de aur curat și vei înti-
ea inscripția unei peceți: Sfințenia Domnului”.
tru un comentariu aprofundat al episodului narat de Clement privind
rea tăbliței de aur de către Marele Preot în practica ritualică iudaică,
P. CASEY, *The Excerpta*..., pp. 122-124. În mod evident, Clement oferă
ctură alegorică a ritualului iudaic, lectură care, așa cum se va vedea,
plicit antivalentiniană.
Stromate, IV.116.2.
cum a remarcat Salvatore R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study*
tian Platonism and Gnosticism, Oxford University Press, London,
78, de vreme ce este lăsat la intrarea în lumea inteligibilă, acest trup
fi cel material, ci elementul psihic, inferior, al sufletului, identificat
ele 50.1, 51.2 cu un trup al sufletului divin. De partea ei, J.L. KOVACS,
ment and Gnostic Exegesis...”, p. 435, vorbește doar de partea inferi-

94. Pasaj dificil de interpretat. În original: Γυμνὴ δὲ ἡ ψυχὴ ἐν δυνάμει τοῦ συνειδότος, οἷον σῶμα τῆς δυνάμεως γενομένη, μεταβαίνει εἰς τὰ πνευματικά... Problema e dată, în primul rând, de interpretarea termenului τοῦ συνειδότος, care poate fi înțeles atât ca un participiu masculin activ în genitiv al verbului σύνοιδα, caz în care el poate fi tradus prin „(puterea) celui care cunoaște” sau „(puterea) celui care este conștient”, cât și ca un substantiv neutru în genitiv, caz în care semnificația lui este „(puterea) conștiinței”. În al doilea rând, nu este clar ce vrea să însemne că „sufletul ajunge gol în puterea conștiinței” și cu atât mai puțin că sufletul ajunge „trup al acestei puteri”. Cea dintâi problemă poate fi rezolvată dacă citim acest extras în lumina Stromatei a VII-a, care este în bună măsură o descriere a gnosticului în varianta lui Clement, adică a celui care a dobândit cunoașterea desăvârșită, care nu este altceva decât credința ajunsă la cel mai înalt grad de dezvoltare. Or, pe această ultimă treaptă a desăvârșirii, gnosticul a dobândit cunoașterea deplină și este pe deplin conștient de sine însuși, el a ajuns la stadiul în care conștiința lui este cu totul transparentă, în care intelectul lui devine atât o oglindă capabilă să reflecte în mod deplin și curat Logosul, cât și un mediu prin care El Se comunică. Prin urmare, τοῦ συνειδότος poate fi tradus în ambele sensuri, cu precizarea că, în cea de-a doua variantă este vorba de conștiința, anume, a gnosticului. Dezlegarea celei de-a doua dificultăți derivă din înțelegerea celei dintâi. Ajunsă la acest stadiu de pură reflexie a Logosului, conștiința gnosticului are în deplină posesie sufletul propriu, ca unul care a ajuns deja la deplina curățire (în acest sens, sufletul, așa cum se va vedea în continuare, este asemenea unui Mare Preot, care, la intrarea în lumea inteligibilă, își depune trupul lângă „altarul tămâierii”). Tocmai de aceea sufletul este descris ca fiind „gol” – între el și conștiința gnosticului nu se mai interpune nicio haină și nicio pată. Acesta este și motivul pentru care uniunea dintre conștiință și suflet este atât de intimă încât conștiința, prin puterea ei de manifestare, mișcă sufletul în mod direct așa cum sufletul o face cu trupul material. Ajuns în acest stadiu, anume „gol în puterea gnosticului”, sufletul devine trup al Puterii, adică al Logosului. Judith L. KOVACS, „Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excerpts from Theodotus*”, în: *Studia Patristica*, nr. 41, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2006, pp. 187-200 (în special pp. 197-198), remarcă pe bună dreptate că intervenția lui Clement din Extrasul 27 este o critică implicită a modului profund predestinaționist în care valentinienii interpretau expresia paulină a trupului lui Hristos (lucru vizibil dacă facem conexiunea între Extrasele 26 și 41), ca fiind alcătuit din semințele pnevmatice ale celor aleși înainte de întemeierea lumii. Dimpotrivă, prin analogia Marelui Preot, Clement subliniază urcușul sufletului celui credincios până la a ajunge trup al Logosului.

95. *Cf.* CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, V.40.1: „Ajuns fiu și prieten, este umplut deja «față către față» de vederea insațiabilă”.

96. O lectură în paralel a acestui întreg extras cu Extrasele 10-15, dar și cu Extrasul 17.2-4, credem că îi poate deslusi semnificația. În Extrasele 10-15 am văzut că Clement adaptează o viziune aparent stoică în teologie și susține faptul că de la suflet, trecând prin demoni, Îngeri, Arhangheli, Primii-creați

lefinite printr-o formă, înseamnă că au un trup, chiar dacă vorbim de
uri" sau de „naturi" din ce în ce mai subtile. Pe de altă parte, Extrasele
definesc tipul de „amestec" despre care se poate vorbi între entitățile
uale, anume unul care păstrează neștirbită natura fiecărei entități care
în amestec. În interpretarea Extrasului 27 trebuie să ținem seama că
orul alexandrin răspunde eshatologiei și soteriologiei valentiniene pre-
te în chiar extrasul anterior, eshatologie și soteriologie în care mântui-
onstă în recuperarea semințelor pnevmatice de către un Mântuitor ple-
tic. Clement preia o parte a terminologiei valentiniene, dar într-un sens
t. Scriitorul alexandrin se folosește de ritualul intrării Marelui Arhiereu
nta Sfintelor ca de o imagine pentru sufletul gnosticului în urcușul său
desăvârșire. De notat că în varianta valentiniană, gnosticul, identificat
mânța pnevmatică, își leapădă sufletul înainte de a intra în Pleromă.
u Clement însă sufletul însuși ajunge să devină Mare Preot prin fap-
i Marele Preot, Logosul, Se sălășluiește deplin în el după ce sufletul
fi depus trupul psihic (tăblița de aur) la intrarea în lumea inteligibilă.
l, sufletul nu mai este mireasă, ci devine Logos prin identificarea cu
a – afirmație care contrazice în mod evident doctrina valentiniană,
vit căreia sămânța pnevmatică a gnosticului, feminină în această lume
icienței, se unește ca mireasă veșnică cu perechea ei masculină (Îngerii)
te de a intra în Pleromă (această subtilă modificare a eshatologiei valen-
ne operată de Clement a fost intuită de J.L. Kovacs, „Concealment and
tic Exegesis..." p. 437, n. 106). „Amestecul" între suflet și Logos poate să
oc tocmai pentru că atât sufletul, cât și Logosul sunt „trupuri" subtile,
au o formă (chiar dacă sufletul are o formă creată, pe când Logosul
ecreată) (Extrasele 10-15), dar tipul de uniune prin amestec ce are loc
ele, deși este total (δι' ὅλων κρᾶσις), nu rezultă într-o sinteză, adică în
gerea naturilor care intră în amestec, ci presupune menținerea lor. În
tadiul suprem de uniune cu Logosul, omul devine asemenea unui trup
și nu mai are nevoie, în mod evident, de „îndreptare" și de „instruire",
n contact direct cu Învățătorul.
ntru doctrina reîncarnării la Basilide și combaterea ei de către Clement,
romate, IV.81-88.
iitorul alexandrin ne indică aici două interpretări diferite ale acelo-
saje vechi-testamentare, anume a basilidienilor și a valentinienilor.
area celei din urmă este însă destul de dificilă. În prezentarea inter-
valentiniene, textul prezintă lecțiunea τοὺς τρεῖς τόπους („cele trei
în loc de „trei generații", astfel încât nu este deloc clar la ce se referă.
ncă „cele trei locuri" îi desemnează pe cei de stânga (psihicii), atunci
patra generație, semințele pnevmatice, ar trebui să-i desemneze pe
reapta – având, în acest caz, o nouă interpretare *sui generis* a duble-
inga-dreapta, după modelul celei din Extrasul 21.1 (este opinia lui
ARD, *Extraits*..., p. 121, n. 1) –, dar textul biblic îi condamnă pe cei
până la cea de-a treia și a patra generație, astfel încât între „trei"
" nu se face nicio distincție. O interpretare mai aplicată acorda-
i pasaj a oferit Antonio Orbe, „La trinidad maléfica (A propó-

pp. 726-761. Potrivit cercetătorului spaniol, „primul loc ar cuprinde regiunea și timpul căderii elementului spiritual în cosmos; al doilea, faza hylică; al treilea, faza psihică; iar al patrulea, faza pnevmatică. Primii trei τόποι (locuri) ar fi ἀριστεροί (de stânga), dominați de moarte. Al patrulea, fără a fi încă δέξιος (de dreapta) în sens deplin, precum eternitatea, ar reprezenta o fază spirituală intermediară" (p. 730). A. Orbe face aici recurs la un sens diferit al metaforei stânga-dreapta, pe care valentinienii o aplică de obicei descrierii existențelor materiale (stânga) și celor psihice (dreapta). În conformitate cu *Evanghelia Adevărului*, p. 32, trecerea dinspre stânga spre dreapta indică aici trecerea de la lumea deficienței, erorii și morții la Pleroma divină.

99. Extrasele 29-31, alături de Extrasul 7, sunt singurele care oferă câteva indicii asupra protologiei valentiniene. În vreme ce Extrasul 7 nu poate fi atribuit cu certitudine lui Theodot, Extrasele 30-31 au șanse mari să aparțină acestuia, cu excepția, evident, a comentariilor lui Clement.

100. Așa cum bine a remarcat și F. Sagnard, *Extraits*..., p. 123, n. 2, denumirea primei Diade ca fiind alcătuită din Ἄρρητος (Inefabilul) și Σιγή (Tăcerea) este o trăsătură pe care Sfântul Irineu i-o atribuie lui Valentin: vezi *Împotriva ereziilor*, I.11.1.

101. R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 62) postulează existența unei negații înaintea verbului: ὃ δὲ <οὐ> κατέλαβεν... („dar ceea ce [Tăcerea] nu a înțeles a numit Incomprehensibil") pentru a rezolva aparenta contradicție de a numi „Incomprehensibil" ceea ce Tăcerea a putut cuprinde sau înțelege din Abis, având în vedere că verbul καταλαμβάνω are sensul prim de „a apuca, a cuprinde, a sesiza", iar cel secund, derivat de aici, de „a cuprinde cu mintea, a înțelege". În felul acesta însă Casey nu a sesizat dialectica internă a valentinianismului și a ignorat mărturia dată de Sfântul Irineu de Lyon, dar și de alte texte valentiniene. În *Împotriva ereziilor*, I.15.5, Sfântul Irineu îl întreabă ironic pe Marcu Magul, după ce a prezentat doctrina acestuia: „Cine-ți va răbda Tăcerea, care debitează nerozii atât de mari, care îi dă nume Celui Nenumit, îl tâlcuiește pe Cel Inexprimabil, spune povestea celui Inscrutabil...?" Astfel, prin sublinierea acestui paradox, că Tăcerea îl descrie pe cel Inexprimabil, credem că Sfântul Irineu scoate în evidență această turnură a doctrinei valentiniene, potrivit căreia Eonii ajung la cunoașterea Tatălui în urma înțelegerii faptului că El este Incomprehensibil. A se vedea în acest sens *Împotriva ereziilor*, I.2.5: „Căci Hristos i-a învățat pe ei natura împerecherii [...] și le-a vestit lor deschis cunoașterea Tatălui, anume că este de necuprins și de neajuns și că nu există nici vedere, nici auzire a lui, ci este cunoscut numai prin Unul-Născut. [...] Iar cauza dăinuirii eterne pentru toți [Eonii] este incomprehensibilitatea Tatălui, pe când cauza generării și formării lor este comprehensibilitatea lui, care este Fiul".

102. Ἀκατάληπτος. Termen tehnic în literatura valentiniană (vezi *Împotriva ereziilor*, I.2.1 și 2.5, spre exemplu), acesta este utilizat de obicei cu referire la Tatăl suprem și este împrumutat cel mai probabil din literatura filosofică medio-platonică: vezi, de pildă: Filon din Alexandria, *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 89, unde natura lui Dumnezeu este descrisă ca fiind incomprehensibilă (τὴν ἀκατάληπτον θεοῦ φύσιν), sau *De posteritate Caini*,

ului că Dumnezeu este incomprehensibil în ființa Lui" (φιλόθεος ψυχὴ... λαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεός). Vezi însă și apocriful ele lui Ioan, 79: „Te invoc pe Tine, singurul Dumnezeu, Cel care ești mai us de orice măreție, de negrăit, incomprehensibil" (Τὸν μόνον θεόν σε ἐπικαλοῦμαι τὸν ὑπερμεγέθη, τὸν ἄφραστον, τὸν ἀκατάληπτον).
Clement critică posibilitatea ca Dumnezeu să fie pasibil și în *Stromate*, ; IV.151.
În original: "Ο συνεπάθησεν ὁ Πατήρ, la fel cum mai jos, la 30.2, este at termenul συμπάθεια. Din spusele lui Clement, conceptul de „com-nire" atribuit Tatălui pare să fi fost folosit chiar de Theodot. În mod con-ceea ce Theodot va fi numit compătimire cu privire la Tatăl este faptul ești este ἀνένδοτος („Cel care nu cedează", „rigid"), El S-a oferit pe Sine δόσιμον, anume ca ceva „cedat", „flexibil", „maleabil", adică Se livrează va care poate fi apucat. Potrivit lui Clement, acest lucru înseamnă că Se face pasiv, Se supune, pentru ca Tăcerea să-L poată cuprinde și să pă, astfel, opera de producere a Pleromei. Cum fundamentul întregului ι este compasiunea Tatălui, această trăsătură se transmite în jos întregii ne. Astfel, așa cum se va vedea, Pleroma însăși va compătimi în momen-timirii Eonului care cade în patimă. Ca o consecință, Mântuitorul, ca s al întregii Plerome, va fi pătimitor, dar și semințele pe care El le aduce e în momentul coborârii la Înțelepciunea căzută. Deși termenul de ătimire" nu este folosit, concepția se deduce și din prezentarea făcută UDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.31.2: ἐλεήσας οὖν ὁ τὰ δάκρυα τῆς Σοφίας... („Făcându-I-se, așadar, Tatălui milă de lacri-nțelepciunii..."); ea se regăsește și în *Împotriva ereziilor*, I.2.3.
viziune similară este îmbrățișată de autorul *Tratatului tripartit*, p. , cu toate că acesta susține varianta doctrinară valentiniană potrivit Tatăl suprem este singur, deasupra distincției de gen: Tatăl (prin Fiul) tins pe Sine Însuși, iar ceea ce a întins a constituit o temelie, un loc uință pentru Întreg – unul dintre numele Lui este de altfel „Cel prin e vreme ce este Tatăl Întregului – prin compătimirea Sa pentru cei stă" (am urmat traducerea lui Harold W. Attridge și Elaine H. Pagels, tic Gnostic Library, p. 215). „Cei care există" sunt aici, în mod evi-nii.
original: εὐδοκία. Pentru tema „bunăvoinței", vezi Extrasul 23.2 și licată termenului.
ment ne oferă aici un indiciu extrem de important privind doc-Theodot. Așa cum s-a văzut în Extrasul 23.2 și cum se va vedea trasele 32, 39 și 41.2, Theodot îmbrățișează varianta doctrinară căreia Hristos este emis ca o entitate deplină (Extrasul 39) de către iune după căderea acesteia din Pleromă. După emitere, Hristos Pleromă, unde se roagă Eonilor pentru Înțelepciunea părăsită trasul 41.2 ne oferă un detaliu foarte interesant al acestei variante ină valentiniană: în urcarea sa în Pleromă, Hristos duce cu sine, semințele pnevmatice pe care Înțelepciunea le-a născut odată cu

îl emite pe Iisus, adică pe Mântuitorul, numit și „Lumina". Prin urmare, dacă facem legătura între cele patru extrase menționate mai sus, putem reconstitui o secvență importantă din varianta doctrinară numită „orientală" a valentinianismului, cea care, potrivit lui Einar Thomassen, ar fi mai aproape de doctrina susținută chiar de Valentin. În baza acestei variante, Hristos, după emiterea lui de către Înțelepciune în afara Pleromei, urcă în Plenitudine având în sine, concentrate, semințele pnevmatice. Aflat în Pleromă, el este numit „Ales" și „Întâi-Născut al realităților de aici", adică al semințelor pnevmatice (Extrasul 32). După ce se roagă Eonilor, Hristos îl emite pe Iisus, „Lumina" Pleromei, variantă doctrinară confirmată și de Sfântul Irineu în *Împotriva ereziilor*, I.11.1. Astfel, este de presupus că în momentul emiterii lui Iisus de către Hristos, acesta îi va fi transmis lui Iisus și semințele pnevmatice cu care Hristos a urcat în Pleromă și care se aflau în el „în potență" (Extrasul 41.2). Abia în acest fel devine perfect explicabil de ce Mântuitorul avea în el semințele, care „au compătimit" la rândul lor, așa cum ne spune Clement în acest extras. Pentru aprofundarea acestei secvențe doctrinare, vezi nota dedicată Extrasului 41.2 și cea de la sfârșitul Secțiunii B, care rezumă Extrasele 39-43.1.
108. Mențiunea unui al doisprezecelea Eon care a căzut ne indică faptul că este foarte probabil ca Theodot să fi susținut un sistem pleromatic similar celui ptolemeean, format din treizeci de Eoni. Mențiunea primei perechi, a Tatălui și a Tăcerii, la începutul Extrasului 30 este un indiciu în plus în acest sens. O precizare trebuie făcută în acest context. F. Sagnard (*Extraits...*, p. 127) traduce διὰ τῆς τοῦ δωδεκάτου Αἰῶνος πεῖσεως prin „grâce à la «persuasion» du douzième Éon", interpretând substantivul ἡ πεῖσις plecând de la verbul πείθειν („a convinge), și nu pe baza substantivului πάθος („afecțiune"), care dă primul sens al termenului. Combinând această înțelegere a termenului ἡ πεῖσις cu mențiunea de la 30.2 a „îndreptării Eonului care a pătimit", F. Sagnard (*La gnose valentinienne...*, p. 540) crede că poate distinge în Secțiunea B secvența doctrinară valentiniană a două Înțelepciuni, una care, după ce a fost „convinsă" că întreprinderea ei de a-l cuprinde pe Tatăl suprem este imposibil de realizat și a fost „îndreptată" prin îndepărtarea patimilor, a fost păstrată în Pleromă și o alta care a fost alungată din Plenitudinea divină, după modelul expozeului Sfântului Irineu de Lyon. R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 16, n. 2) susține aceeași idee, plecând de la structura similară a sistemului enunțat în Extrasele 30-31 cu sistemul expus de Sfântul Irineu în I.1.1-8.5. Această eroare de interpretare este însă disipată îndată ce facem legătura dintre Extrasele 30-31 și 32-33, unde lui Theodot îi este în mod evident atribuită doctrina unei singure Înțelepciuni care a căzut. De altfel, structura similară a Pleromei cu cea expusă de episcopul de Lyon nu l-a împiedicat pe autorul valentinian al *Expozeului valentinian* să susțină aceeași variantă a unei singure Înțelepciuni care a căzut (vezi pp. 33-35).
109. Așa cum foarte bine remarcă R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 128), Eonul căzut are prin urmare nevoie atât de formarea după substanță, cât și de cea după gnoză, cele două tipuri de formări pe care le menționează Sfântul Irineu în *Împotriva ereziilor*, I.4.1. Trebuie să remarcăm în același timp că

oză" a Tatălui, fiind în același timp lipsă de Plenitudinea divină, de
nă, menționată chiar înainte ca fiind „Nume de nenumit, Formă și
i". Această identificare implicită între Pleromă și Fiul este o trăsătură
iată în *Tratatul tripartit*, pp. 57-59, 66-67.
concepție asemănătoare regăsim în *Evanghelia Adevărului*, p. 17 (tra-
a aici după retroversiunea textului copt în greaca veche realizată de
s E. Ménard, *L'Évangile de vérité*, p. 32): „Necunoașterea Tatălui a pro-
n întreg] tulburare (ἀπορίαν) și frică. Iar tulburarea s-a îndesit precum
astfel încât nimic nu se mai putea vedea. De aceea, Eroarea s-a întărit
făcut propria materie în vid, de vreme ce nu cunoștea Adevărul. Și a
formă contrafăcută, străduindu-se să potrivească o asemănare care să
eze în frumusețe pe cea a Adevărului". În varianta relatată de SFÂNTUL
DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.4.1, ni se spune că Achamoth a fost
ită împreună cu patima ei „în locurile umbrei și vidului". Pentru com-
a doctrinei valentiniene a „umbrei" și „vidului", vezi *Împotriva erezii-*
3.1, 4.1, 4.3, 8.3. *Cf.* și *Evanghelia după Filip*, p. 54.6-18, dar și comen-
lui E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 472, care face o analiză în
a acestui extras cu locul menționat din *Evanghelia după Filip*.
eeași concepție poate fi întâlnită și în doctrina lui Marcu Magul (vezi
t sens *Împotriva ereziilor*, I.14.2).
entificare sizigiei cu pleroma pe care fiecare pereche de Eoni o
este o trăsătură pe care o regăsim și în interpretarea valentinianului
eon la *Evanghelia după Ioan*. În comentariul său, Origen (*In Johannem*,
) ne spune că, interpretând versetul 4, 16 din Evanghelie, „Heracleon
«Este evident că El spune un lucru asemănător acestuia: 'Dacă vrei
ândești această apă, mergi și cheamă-ți bărbatul'» (HERACLEON,
ntul 18, W. Völker, *Quellen...*, p. 72). Heracleon crede că cel numit de
ântuitor bărbatul samaritencei este pleroma ei".
mația se regăsește ca atare și în *Stromate*, IV.90.2.
astă mențiune, potrivit căreia Hristos a fost emis de Înțelepciunea
a o imagine a Pleromei, vine să clarifice întrucâtva hristologia atri-
olii orientale a valentinianismului. Noutatea pe care o aduce acest
lui Clement este aceea că Hristos este numit imagine a întregii
. Ca atare, Hristos este aici ceea ce Mântuitorul, ca rod și expresie a
Plerome, va fi sus, în Pleromă. Mențiunea din propoziția următoare,
căreia Hristos s-a unit în Pleromă cu Eonii, așa cum a făcut-o și cu
l, pune problema identității acestuia din urmă. F. Sagnard opinează
..., p. 131, nota 2) că Paracletul poate fi atât Iisus, adică Mântuitorul,
ul Duhului Sfânt. Având în vedere că în Extrasele 23.1-2, Iisus este
numită „Paraclet", credem că și aici cel cu care se unește Hristos
l Iisus-Mântuitorul, rodul divin al întregii Plerome, ceea ce pro-
nea a ceea ce putem deja numi Iisus Hristos. Faptul că Paracletul
citorul este Iisus sau Mântuitorul este confirmat și de *Împotriva*
I.4.5, unde Sfântul Irineu ne spune că, după ce Eonul Hristos a
în Pleromă pentru a da formă după substanță Înțelepciunii căzute

115. Cu Eonii.
116. În original: Υἱόθετος.
117. În original: ἐκ τοῦ ὑποκειμένου. Pentru sensurile acestui termen, vezi nota dedicată Extrasului 19.5. În vreme ce în Extrasele 13.4 și 19.5 sensul termenului este de „substrat", de „ceea ce dă fundament din punctul de vedere al esenței", sensul lui în acest extras este de „existență reală, concretă" și se referă la Ipostasul Fiului lui Dumnezeu, nu la esența divină pe care o are în comun cu Tatăl. Pentru elucidarea termenului în cadrul acestui extras, vezi A.-J. FESTUGIÈRE, „Notes sur les *Extraits de Théodote...*", p. 202. Festugière atribuie acest sens termenului și pentru Extrasul 19.5, ceea ce nu credem că este cazul, întrucât τὸ ὑποκείμενον se referă acolo la substratul dat de natura umană, și nu la ipostasul divin. *Cf.* și nota dedicată Extrasului 19.1 pentru explicitarea titlului de „Întâi-Născut".
118. În original: τὸ ἀνοίκειον. Termenul este folosit și de Heracleon atunci când comentează episodul coborârii lui Hristos la Capernaum, loc care pentru hermeneutul gnostic era simbolul elementului hylic sau material. În acest context, Heracleon spune că locul Îi era ἀνοίκειον lui Hristos, motiv pentru care El nici nu ar fi săvârșit vreo minune și nici nu ar fi învățat ceva acolo, pentru că locul nu Îi era familiar, ci „străin" (HERACLEON, Fragmentul 11, W. Völker, *Quellen...*, pp. 68-69). Origen îl combate pe Heracleon, aducând mărturii din Evangheliile lui Matei, Marcu și Luca, unde se menționează că Hristos a predicat și a săvârșit minuni în Capernaum (vezi ORIGEN, *In Johannem*, X.48-61).
119. În original: ἀποτομίαν. Termenul nu se regăsește în niciunul dintre textele valentiniene din biblioteca de la Nag Hammadi și nici în expunerile lăsate de alți Părinți ai Bisericii. Cu toate acestea, o concepție asemănătoare găsim în *Apocriful lui Ioan*, BG, pp. 37.18-38.17; NH, II.1, p. 10.7-21, unde Înțelepciunea dă naștere singură, în stare de ignoranță, Arhontelui Ialdabaoth, care are o față de șarpe și una de leu, pe care îl ascunde de nemuritori într-un nor luminos.
120. Prin „Loc" este indicat aici Demiurgul. În PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7, „Loc" este numită substanța psihică, a cărei expresie supremă este Demiurgul. Demiurgul este numit „Loc" și în *Tratatul tripartit*, p. 100.29. În *Evanghelia după Filip*, p. 66.8, întâlnim de asemenea expresia „domeniile Locului de Mijloc", precum și „Locul de Mijloc" (p. 66.15), ambele indicând tărâmul Demiurgului și având o conotație negativă. În schimb, în *Împotriva ereziilor*, I.5.3, 5.4, Locul de Mijloc desemnează regiunea intermediară aflată între Pleromă și Demiurg, ocupată de Înțelepciunea căzută. În sistemul relatat de Sfântul Irineu, această regiune nu este conotată negativ, ci mai degrabă pozitiv, fiind locul în care vor ajunge reprezentanții substanței psihice, Demiurgul, Îngerii lui și sufletele, unde vor beneficia de o mântuire de grad secund. Pe de altă parte, aceeași doctrină a formării Puterilor de stânga prin Demiurg o întâlnim și în *Tratatul tripartit*, pp. 100.19-101.5.
121. Vezi și *Împotriva ereziilor*, I.7.1 și 7.5.
122. Extraselor 35 și 36 le corespunde Extrasul 22, astfel încât aceste trei extrase provin cel mai probabil dintr-o aceeași sursă, anume o scriere a lui

. În original: ἑαυτὸν κενώσας. Pentru a înțelege interpretarea lui Theodot
nozei hristice, am putea traduce și în felul următor: „După ce S-a vidat pe
e Însuși". Pentru Theodot acest lucru înseamnă că Mântuitorul a părăsit
roma și a intrat în vid (κένωμα). Acesta este un alt exemplu de interpre-
valentiniană care ne arată că, în cele din urmă, hermeneutica textelor
oturistice îmbrățișată de această școală gnostică se fundamentează pe o
rină specifică ei. Fără doctrina care îi stă la bază nu putem înțelege her-
eutica valentiniană.
Așa cum foarte bine remarcă F. SAGNARD, *La gnose valentinienne*..., p.
Unul se împarte în Îngeri – care își păstrează unitatea tocmai pentru
ovin dintr-o singură sursă, Iisus – pentru a-i aduce pe pnevmatici la
te prin unitatea pe care aceștia o vor realiza intrând în sizigie sau în
he cu Îngerii, iar prin aceștia, cu Mântuitorul. O lectură în paralel a
selor 35-36 cu Extrasul 22 credem că poate clarifica sensul soteriolo-
usținute de Theodot. În Extrasul 22.6 ni se spune că „Îngerii au fost
ați [...] în răscumpărarea Numelui care a coborât în porumbel peste
și că acest botez al Îngerilor a avut loc „pentru noi, pentru ca, având
Numele, să nu fim reținuți de Hotar și de Cruce" (22.4). Extrasul 36
exact aceeași problemă soteriologică, dar din perspectiva binomului
e-multiplicitate. Concepția care stă la baza ambelor seturi de extrase
ceea potrivit căreia Iisus coboară prin întrupare în lumea fenome-
npreună cu Îngerii, semințele masculine, care provin din El și Îi sunt
bstanțiali. În actul botezului, Iisus este răscumpărat prin coborârea
lui sub chip de porumbel asupra Lui. Dar botezul lui Iisus „în răscum-
a Numelui" este în același timp botezul Îngerilor consubstanțiali cu
rma botezului lor, Îngerii se împart pentru a aduce semințele femi-
unitate prin botezul în răscumpărarea aceluiași Nume. Credem că
l ar trebui interpretat a fi aici identic cu ceea ce valentinienii numesc
l „camerei nupțiale" în care are loc uniunea seminței feminine cu
sculină, a pnevmaticului cu Îngerul său. Astfel, mântuirea seminței
ite, a seminței feminine, este lucrată de Mântuitor prin intermediul
r Lui. Vezi și Fragmentul 4 al lui Valentin din cea de-a doua parte a
lui și comentariul care îl însoțește.
Evanghelia după Filip, p. 54.13-18: „Adevărul a născut nume pentru
ume, noi care nu putem să îl învățăm fără nume. Unic este Adevărul,
ste și multiplu pentru noi. A dobândi învățătura acestui Unic este
bia prin intermediul multiplului". Aici „numele" (plural) sunt expre-
melui (singular), concept care joacă un rol foarte important în sote-
valentiniană. Ce înseamnă Numele în contextul *Evangheliei lui Filip*
ă poate fi decriptat prin ceea ce ni se spune într-una dintre cele mai
nte scrieri valentiniene descoperite la Nag Hammadi, *Evanghelia*
ui, p. 21.25-37 (am tradus după retroversiunea în greaca veche rea-
J.E. MÉNARD, *L'Évangile de vérite*, p. 40): „Aceștia al căror nume a
scut de dinainte au fost la urmă chemați, astfel încât cel care deține
e cel al cărui nume a fost chemat de către Tatăl. Iar cel al cărui nume

Uitării și va fi nimicit împreună cu ea". Prin urmare, numele este revelarea statutului transcendent al fiecărui pnevmatic, fiind în același timp gnoza Adevărului, care, astfel, se multiplică pentru a-și unifica apoi membrele. Prin urmare, credem că, în acest context al *Extraselor*, numele fiecărui gnostic poate fi identificat cu Îngerul propriu, cu care, intrând în sizigie, ajunge la unitatea pierdută. Vezi și SFÂNTUL EPIFANIE DE SALAMINA, *Panarion*, 31.5.6.

126. Vezi și PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7: „El (Valentin) spune că substanța psihică are natura focului" (ἔστι δὲ πυρώδης, φησίν, ἡ ψυχικὴ οὐσία). În *Apocriful lui Ioan* (BG), p. 38, Ialdabaoth are „ochi care strălucesc precum focul".

127. Este vorba, probabil, tot de Theodot.

128. Am urmat aici lecțiunea din manuscrise τὰ πράγματα în loc de τὰ πνεύματα, emendarea propusă atât de O. Stählin, cât și de F. Sagnard, pentru că elementele pnevmatice nu pot fi distruse de focul Demiurgului, ele fiind indestructibile: vezi în acest sens formula de salut de la începutul scrierii valentiniene citate de SFÂNTUL EPIFANIE DE SALAMINA, *Panarion*, 31.5.1: „Intelectul inscrutabil și indestructibil celor indestructibili între cei chibzuiți, între cei psihici, între cei carnali, între cei cosmici, înaintea Măreției – salutare!" Prin urmare, lucrurile lumii, cele care au oricum consistența umbrei, pot fi distruse de foc, dar nu și elementele pnevmatice, care, potrivit Extrasului 81.2, au prin botez Duhul drept pavăză în fața focului, care este esența Locului.

129. Prin echivalarea vidului creației cu Gheena și prin tema îmblânzirii Locului sau a Demiurgului de către Iisus pentru ca acesta să pregătească seminței pnevmatice calea de urcare în Pleromă, această variantă a doctrinei valentiniene se apropie foarte mult de doctrina „ofiților" expusă de Sfântul Irineu (*Împotriva ereziilor*, I.30.14).

130. Pentru această versiune a doctrinei valentiniene vezi, de asemenea, mai sus Extrasele 23.2 și 32.

131. Textul manuscriselor este aici: ὥστε καὶ τοῦ Τόπου καὶ τῶν κλήρων οὖν τὰ ἀγγελικὰ αὐτὴ προβάλλουσα. Codexul Laurentianus are cel de-al doilea καὶ deasupra liniei (F. SAGNARD, *Extraits*..., p. 142). Κλήρων nu-și are sensul aici, motiv pentru care J. Bernays a propus lecțiunea κλητῶν, urmată de toții editorii și preluată și de noi. Emendarea lui προβάλλουσα în προβαλοῦσα, propusă de R.A. Lipsius și îmbrățișată de asemenea de toți editorii, a fost urmată și de noi, întrucât cadrează mai bine cu logica frazei, care are nevoie de o circumstanțială temporală de anterioritate, exprimată aici prin participiu aorist. Problema care se pune privește înțelegerea identității „celor chemați" (τῶν κλητῶν). Atât R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 133), cât și F. Sagnard (*Extraits*..., p. 145) înțeleg prin „cei chemați" semințele feminine. Identificarea semințelor feminine cu „chemarea" (ἡ κλῆσις) fusese făcută în Extrasul 21.1, unde Clement face o prezentare a unei variante antropologice valentiniene care se folosea de textul *Facerii* 1, 27. În acel context, atât „bărbatul", cât și „femeia" din versetul biblic sunt înțeleși ca reprezentând „cea mai bună emanație a Înțelepciunii. Elementele masculine care provin din emanație sunt alegerea, iar cele feminine sunt chemarea. Iar pe cele masculine ei le numesc angelice, pe când cele feminine sunt ei înșiși, sământa deo-

între semințele feminine și cei chemați, din mai multe motive. La sfârșitul Extrasului 39, ni se vorbește de „elementele angelice ale celor aleși", elemente care „au fost emise încă mai înainte de către Bărbat", ceea ce înseamnă că în această variantă valentiniană „elementele angelice" și „cei aleși" au identități diferite, pe când în Extrasul 21.1, elementele masculine, adică cele angelice, sunt identificate cu alegerea. Apoi, dacă în Extrasul 21.1 emanația, atât a elementelor masculine (deci angelice = alegerea), cât și a celor feminine (semințele deosebite = chemarea), este opera Înțelepciunii, aici elementele angelice sunt emise de către Bărbat, adică de către Mântuitor, lucru confirmat de Extrasul 40. Prin urmare, Extrasele 39-40 au la bază o versiune doctrinară și antropologică diferită de cea a Extraselor 21.1 și 21.2. În plus, textul ne vorbește de „elementele angelice ale Locului și ale celor chemați". Cum Locul în terminologia valentiniană îl denumește pe Demiurg, suprema entitate psihică, iar elementele angelice sunt atât ale Locului, cât și ale celor chemați, este dificil de crezut că cei chemați sunt semințele feminine, așa cum cred R.P. Casey și F. Sagnard, pentru că elementele angelice ale Locului au în mod evident tot o substanță psihică. Tocmai de aceea credem că în aceste extrase versiunea valentiniană prezentată de Clement folosește o terminologie diferită de aceea din Extrasul 21.1-2, anume o terminologie comună în valentinianism, în care „alegerea" este un termen tehnic care desemnează semințele feminine, adică pe valentinieni, iar „chemarea" îi desemnează pe „cei psihici" (cei „de dreapta" fiind în mod obișnuit cei psihici, pe când cei „de stânga" sunt cei materiali). Faptul că Extrasul 21 nu poate fi folosit pentru a elucida sensul termenilor de „alegere" și „chemare" din Extrasele 39 și 40 rezultă și din faptul că, în vreme ce în Extrasul 21 „alegerea" este echivalată cu sămânța masculină sau cu Îngerii, în Extrasul 40 avem trei tipuri de entități: „cele de dreapta" (produse de Mamă înainte de cererea Luminii), „semințele Bisericii" (produse de Mamă după cererea Luminii) și „elementele angelice ale semințelor" (emise de Mântuitor când au fost produse semințele). De aici se deduce din nou că „cele de dreapta" nu pot fi elementele angelice, așa cum se întâmplă în Extrasul 23.3 (care poate fi pus în paralel cu Extrasul 21.1), cu atât mai mult cu cât emițătorii sunt diferiți: Mama și Bărbatul.

132. Apare aici o contradicție cu Extrasul 39: dacă în Extrasul 40 elementele angelice ale semințelor, deci ale celor aleși, sunt emise de Bărbat în momentul emiterii de către Mamă a semințelor Bisericii, după cererea Luminii (adică după emiterea elementelor psihice), în extrasul precedent, elementele angelice ale celor aleși au fost emise tot de Bărbat înainte de producerea de către Mamă a elementelor psihice.

133. Extrasul 41 are cele mai multe șanse să-i fie atribuit lui Theodot, dacă avem în vedere că în paragraful 2 al acestui extras ni se spune că Hristos S-a rugat Eonilor. Rugăciunea aceasta trebuie să fie aceeași cu cea menționată în Extrasul 32, atribuit explicit lui Theodot, unde ni se spune că Hristos a părăsit-o pe Mamă și S-a urcat în Pleromă, unde S-a rugat Eonilor pentru cea părăsită.

134. O posibilă confirmare a acestei secvențe a doctrinei valentiniene orientale, care urmărește să sublinieze existența, în potență, a Bisericii semințelor pnevmatice – secvență pe care am descris-o în nota dedicată Extrasului 31.1 –

ne este oferită de *Tratatul tripartit*, p. 86.4-7. În acest paragraf al *Tratatului* ni se spune că partea superioară a Eonului căzut, cea care a fost produsă în afara Pleromei, dar care se separă de deficiență și urcă în Pleromă (Hristosul care se separă de Înțelepciunea căzută în varianta lui Theodot), a emis o ordine: „Or[dinea care] a venit la existență pentru el (pentru Eonul căzut) și-a avut originea <din cel> care s-a grăbit să urce și din ceea ce acesta a emis pentru el (pentru Eonul căzut) din el însuși (*i.e.* din cel care a urcat în Pleromă) și din Pleroma ca întreg" (am urmat traducerea lui Marvin Meyer din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 105). Dacă am traduce ceea ce ne spune *Tratatul tripartit* în limbajul lui Theodot, am putea spune că Hristos și Mântuitorul emis de Hristos și de întreaga Pleromă produc pentru Înțelepciunea părăsită afară o „ordine". E. Thomassen crede că ordinea de care se vorbește aici este cea a puterilor psihice ale amintirii (Ediția Laval, p. 358), cu toate că notează ca fiind totuși „curios" faptul că această ordine este produsă de partea Eonului căzut care urcă în Pleromă. Faptul ar fi nu numai curios, ci și contradictoriu, pentru că, abia cu puțin mai înainte, textul *Tratatului tripartit*, p. 85.25-26, ne spunea că partea superioară a Eonului căzut (Hristos în sistemul lui Theodot) a fost emisă de către acesta în mod nevăzut în mijlocul puterilor psihice ale amintirii, ceea ce înseamnă că aceste puteri sunt anterioare părții superioare (*i.e.* Hristosului emis de Înțelepciunea căzută). Prin urmare, ordinea emisă de partea superioară a Eonului căzut (de Hristos, în sistemul lui Theodot) și de ceea ce a fost emis de ea și de Pleroma ca întreg (*i.e.* Mântuitorul) nu poate fi decât ordinea semințelor filtrate: vezi în acest sens și concluzia din nota lui H.W. Attridge și E.H. Pagels, *The Coptic Gnostic Library*, pp. 337-338, la această secțiune din *Tratatul tripartit*: „Mântuitorul și ființele generate împreună cu El sunt considerați adevărata ordine a Logosului (este vorba de Eonul căzut, care în *Tratat* primește numele simplu de «logos»), spre deosebire de ordinul hylic și de cel psihic". O altă posibilă confirmare a acestei secvențe doctrinare a existenței semințelor pnevmatice înainte de întemeierea lumii o găsim în *Expozeul valentinian*, p. 33.16-17, unde aflăm, în ciuda condiției precare în care ne-a parvenit textul copt, că „Hristos a fost emis [...] împreună cu semințele" (traducerea lui J.-P. Mahé în ediția Laval, p. 75). Emiterea este realizată de Înțelepciunea căzută, așa cum se întâmplă în doctrina orientală, înainte de urcarea lui Hristos în Pleromă. În nota dedicată acestui pasaj, J.-P. Mahé (*Exposé du mythe valentinien*, p. 120) observă pe baza paginii 35 a textului copt că semințele produse împreună cu Hristos sunt cele feminine, echivalentul umbrei împreună cu care a fost născut Hristos în varianta doctrinară atribuită lui Valentin în *Împotriva ereziilor*, I.11.1, și că ele au rămas împreună cu Înțelepciunea după ce Hristos a părăsit-o. Prin urmare, secvența doctrinară din *Expozeu* confirmă ceea ce ne spune Extrasul 41.2, dar este în același timp diferită: în *Expozeu* (cel puțin în ceea ce ne-a rămas din această importantă scriere valentiniană) nu ni se vorbește de o filtrare a semințelor pe care Hristos le-ar fi dus cu sine în Pleromă. Situația semințelor pare să fie diferită în Extrasul 41.2, care vrea să ofere un fundament doctrinar versetelor din *Efeseni* 1, 4 și *Matei* 25, 34 privind existența Bisericii pnevmatice înainte de întemeierea lumii. Din acest motiv, autorul valentinian care stă la baza acestui extras (cel mai probabil, Theodot) nu separă semințele de Hristos în

emiterea lor, ci ne spune că semințele au fost emise odată cu el, în el, și că acesta le duce cu sine în Pleromă într-o stare de potențialitate (κατὰ δύναμιν – care trebuie înțeles aici cu sensul aristotelic de potențialitate, nu de capacitate de a filtra semințele, așa cum traduce F. SAGNARD, *Extraits...*, p. 147: „Car dans ce Christ, ont été «filtrées» aussi avec lui les semences, autant qu'il était possible"). Problema care se pune aici este identificarea tipului de semințe care au fost duse de Hristos cu sine în Pleromă: sunt ele semințele masculine, sunt cele feminine, sau este vorba de semințele pnevmatice înainte de separarea lor pe gen? Problema a fost pusă în mod explicit de F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, pp. 552-556, fără a ajunge însă la un răspuns clar. Ceea ce F. Sagnard exclude totuși este posibilitatea ca aceste semințe să fie cele feminine, pentru că sămânța feminină nu intră în Pleromă înainte de sfârșitul timpurilor, când își primește Îngerul ca pereche, iar Mântuitorul și Mama intră la rândul lor ca pereche în Pleromă. Cercetătorul francez favorizează, pe de altă parte, posibilitatea ca semințele filtrate să fie la bază cele masculine, fără a ne explica însă cum se întâmplă acest lucru. „Filtrarea" sau „rafinarea" din Extrasul 42.1 este un proces care presupune o separare a unei substanțe de impurități. Probabil că această filtrare a semințelor în Hristos este prima departajare a semințelor masculine de cele feminine. Emiterea seminței este unitară, așa cum se întâmplă în Extrasul 21, în care Înțelepciunea emite întregul depozit de semințe, care mai apoi se despart în masculine și feminine: cele masculine se contrag împreună cu Logosul, pe când cele feminine devin oameni – sămânța deosebită. Prin urmare, este posibil ca filtrarea să presupună această separare inițială a seminței, care se va concretiza ulterior, atunci când Mântuitorul emite semințele masculine, iar Înțelepciunea căzută pe cele feminine. Așadar, semințele care există potențial în Hristos la urcarea acestuia în Pleromă sunt semințele masculine, aflate tot într-o existență potențială, pe care Hristos i le va transmite Mântuitorului odată cu emiterea acestuia. Să nu uităm în acest context că în Extrasele 32.2 și 33.3 Hristos este numit atât „imagine a Pleromei (εἰκόνα τοῦ Πληρώματος), cât și „figură a Tatălui Eonilor" (τύπος τοῦ Πατρὸς τῶν ὅλων), ceea ce subliniază unitatea și pluralitatea în Hristos. Astfel, semințele filtrate în el sunt expresia și imaginea pluralității Pleromei, pe când el însuși, ca figură a Tatălui, este expresia unității aceleiași Plerome. Reconstrucția acestei secvențe doctrinare ne oferă în același timp un fundament mult mai solid pentru a explica relația extrem de strânsă pe care o regăsim la Theodot între Îngerii masculini și semințele feminine, numite „membre/mădulare" ale Îngerilor (Extrasele 22.3 și 35.3), relație subliniată nu întâmplător de Theodot în contextul discuției lui asupra botezului (Extrasele 22, 23, 35, 36 fac parte din aceeași secvență). Prin această teorie a semințelor, Theodot este astfel capabil nu numai să dea un fundament doctrinar pasajelor menționate din *Efeseni* și *Matei*, ci și să explice relația dintre cele două părți ale seminței și necesitatea reunificării lor, în baza faptului că, inițial, Înțelepciunea a emis întreg depozitul de semințe odată cu Hristos, depozit pe care mai apoi Hristos îl filtrează (separând astfel tot într-o formă inițială sămânța masculină de cea feminină) în momentul în care se separă de umbra împreună cu care a fost născut de Înțelepciune (pentru acest detaliu vezi *Împotriva ereziilor*, I.11.1).

135. Vezi *Tratatul despre înviere*, traducere J.P. Mahé, p. 46.25-32: „Pentru că noi am fost aleşi în vederea mântuirii şi a răscumpărării, întrucât am fost sortiţi dintru început să nu cădem în nebunia celor ignoranţi, ci să ajungem la înţelepciunea celor care au cunoscut Adevărul".
136. Aşa cum remarcă atât R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 135), cât şi F. Sagnard (*Extraits*..., p. 149, n. 2), se face aici probabil o aluzie la botez, identificarea botezului cu iluminarea fiind deja făcută de Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful (*Apologia întâi*, 61.12-13: Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός – „Această baie este numită iluminare").
137. Prin „a pune în ordine" am tradus ἐκόσμησεν. De subliniat aici că avem de-a face cu o concepţie pur gnostică, nu numai valentiniană: adevărata naştere – şi chiar înviere –, adevărata regenerare este gnoza, comparată aici cu lumina şi prin care se redă formarea după gnoză pe care o aduce cu sine Mântuitorul pleromatic nu numai pentru Mamă, ci şi pentru seminţele pnevmatice. Vezi şi *Evanghelia Adevărului*, pp. 18, 24-25.
138. *Cf.* apocriful *Faptele lui Ioan*, paragraful 98 şi următoarele.
139. Asocierea implicită pe care autorul valentinian o face aici este aceea dintre Pleromă şi credincioşi (credinţă) şi aceea dintre lume (deficienţă) şi necredincioşi (necredinţă). De altfel, în Extrasul 56.3 credinţa va fi asociată incoruptibilităţii (Pleromei), iar necredinţa, coruptibilităţii (lumii). Aceste asocieri îşi găsesc o confirmare în literatura valentiniană de la Nag Hammadi. În *Interpretarea gnozei*, p. 1.35-38, spre exemplu, lumea este asociată necredinţei şi morţii. În plus, potrivit lui Origen (*In Johannem*, XIX.89), Heracleon (Fragmentul 41, W. Völker, *Quellen*..., p. 82) susţinea că cei care sunt în ignoranţă, necredinţă şi păcate nu pot ajunge la incoruptibilitate. Trebuie să menţionăm aici că tipul de credinţă pe care şi-l atribuie valentinienii nu este unul care să aibă la bază libera alegere, ci natura pnevmatică sau spirituală pe care şi-o atribuiau. Astfel, potrivit aceluiaşi Origen (*In Johannem*, XIII.63), Heracleon „o laudă pe samariteancă, ca şi cum ar fi primit credinţa care este lipsită de ezitare şi conformă cu propria ei natură". Origen precizează în continuare că, dacă Heracleon „ar fi aprobat alegerea samaritencei, fără a face nicio sugestie cu privire la o natură care ar fi deosebită, atunci am fi fost şi noi de acord; dacă însă el atribuie cauza asentimentului constituţiei ei naturale, ca şi cum aceasta nu ar fi de regăsit în toţi, atunci învăţătura lui trebuie respinsă". O confirmare a acestei poziţii a lui Heracleon o găsim în *Tratatul tripartit*. După ce expune doctrina tipic valentiniană a celor trei naturi (pnevmatică, psihică şi materială) în care se împarte „după esenţă" umanitatea şi afirmă că fiecare natură se dezvăluie ca atare în momentul apariţiei Mântuitorului (*Tratatul tripartit*, p. 118.14-28), autorul *Tratatului* (p. 118.29-37) afirmă: „Genul spiritual este precum o lumină născută dintr-o lumină şi precum un duh născut dintr-un duh. În momentul apariţiei Capului său, genul spiritual a alergat îndată la el, a devenit îndată trup pentru Capul său şi a primit pe loc cunoaşterea prin revelaţie" (am urmat traducerea lui L. Painchaud din ediţia Pléiade, p. 188, şi cea a lui M. Meyer din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 122). *Cf.* şi *Tratatul despre înviere* p. 46.3-5.
140. *Cf. Interpretarea gnozei*, p. 10.34, unde ni se spune că cel care crede în Mântuitor va fi purtat de acesta pe umerii săi.

141. Versetul de la *Luca* 14, 27 este în mod semnificativ modificat. Dacă în manuscrise textul este: οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής („nu poate să fie ucenicul Meu"), aici întâlnim οὐκ ἔστι μου ἀδελφός („nu este fratele Meu"). Așa cum remarcă F. Sagnard (*Extraits*..., p. 151, n. 2), modificarea urmărește sublinierea faptului că pnevmaticul este consubstanțial cu Iisus, motiv pentru care Îi este „frate". Locurile paralele din Noul Testament sunt: *Luca* 9, 23; *Matei* 10, 38; 16, 24; *Marcu* 8, 34.

142. Extrasele cuprinse între 39 și 43.1 au o unitate doctrinară care merită a fi subliniată, cu atât mai mult cu cât primele două secțiuni din *Extrase* sunt și singurele din operele autorilor creștini timpurii care aprofundează varianta mitică atribuită de Sfântul Irineu lui Valentin (*Împotriva ereziilor*, I.11.1). Clement o atribuie în general valentinienilor și în particular lui Theodot. Potrivit acestei variante, Eonul Înțelepciune este cel care cade, nu o Intenție a lui, așa cum se întâmplă în doctrina ptolemeeană descrisă de episcopul de Lyon. Aflată în afara Pleromei, Înțelepciunea sau Mama pnevmaticilor îl emite pe Hristos „ca ființă deplină". Acesta o părăsește și urcă în Pleromă, iar împreună cu el sunt filtrate „în potență și semințele" (vezi nota dedicată Extrasului 41.2). Ajuns în Pleromă, Hristos se roagă Eonilor pentru Înțelepciunea căzută, după care îl emite pe Iisus, care este echivalat cu „Lumina", ca sinteză a luminii întregii Plerome. Logica relatării cere ca în urma acestei emiteri a lui Iisus de către Hristos, Iisus să poarte în sine și semințele filtrate de Hristos la urcarea acestuia în Pleromă (vezi în acest sens și nota dedicată Extrasului 31.1). Din Extrasul 40 deducem că semințele care constituie Biserica pnevmatică au fost emise de către Mamă după cererea Luminii, adică a lui Iisus, și că elementele angelice ale semințelor au fost emise tot atunci de către „Bărbat", adică de către același Iisus. Astfel, Mama emite semințele pnevmatice probabil la vederea lui Iisus, adică a Mântuitorului, și a Îngerilor emiși deja de el (Îngeri care sunt actualizarea semințelor filtrate de Hristos și aflate în potență în el la urcarea lui în Pleromă). Așadar, semințele emise de Înțelepciune sunt echivalentul feminin al semințelor pe care Hristos le dusese cu sine în Pleromă. Înainte de emiterea lor la vederea Mântuitorului și a Îngerilor lui, semințele pnevmatice feminine au în afara Pleromei tot o existență potențială, înveșmântate în umbra pe care o lepădase Hristos înainte de urcarea sa în Pleromă. Apariția Mântuitorului și a Îngerilor provoacă reacția Înțelepciunii, care dă naștere semințelor feminine, scoțându-le astfel din existența lor potențială. Acestea sunt semințele depuse în cei aleși. Deși actualizată, sămânța pnevmatică feminină depusă în aleși are nevoie de formarea după gnoză. Astfel, venirea Mântuitorului în lume înseamnă venirea Luminii, adică a lui Iisus, în întuneric (41.3), ceea ce presupune luminarea „omului seminței deosebite" și formarea lui „după gnoză", astfel încât, potrivit valentinienilor, adevărata semnificație a versetului ioaneic privind lumina „care luminează tot omul care vine în lume" privește trezirea seminței pnevmatice. Ajuns în acest fel la conștiința de sine, omul interior, adică omul pnevmatic, se pune în ordine în sensul că îndepărtează de la sine „patimile care îl întunecau și erau amestecate cu el" (41.4). Nu trebuie să uităm în acest context că patimile despre care se vorbește aici se identifică în limbaj valentinian cu elementele material și psihic, care reprezintă

concretizarea patimilor Înțelepciunii căzute. Această discuție despre îndepărtarea patimilor introduce în mod firesc considerațiile despre Cruce sau Hotar. Așa cum menționase și episcopul de Lyon, pentru valentinieni, crucea pe care a fost răstignit Mântuitorul este abia un semn al Hotarului din Pleromă, care, fiind în același timp Cruce, are o dublă funcție: una de întemeiere și alta de separare. Se pare că în relatarea din Extrasul 42.2, Iisus se folosește de funcția de separare pe care o are Hotarul, în așa fel încât, prin semnul crucii, Iisus operează o separare între credincioși și necredincioși, între pnevmatici și cei materiali și psihici. Întinderea Mântuitorului pe cruce are, astfel, atât un rol simbolic, cât și unul ontologic-soteriologic. În virtutea celui din urmă, Mântuitorul separă sămânța de excrescențele elementelor alogene (material și psihic) și o pune pe umeri: axa orizontală a crucii este simbolul acestei separații. Pentru valentinieni, aceasta este semnificația parabolei oii pierdute, în căutarea căreia vine Mântuitorul pleromatic, oaie pe care, odată ce o află, o ridică pe umeri săi și o duce înapoi în staul, alături de celelalte 99 de oi. E de presupus că, prin răstignire, Mântuitorul operează mai întâi în sine această separare între ceea ce este pnevmatic și ceea ce nu este pnevmatic, deschizând astfel o cale de urmat pentru fiecare deținător al seminței. De aceea, în hermeneutica valentiniană, a-ți ridica crucea însemna a opera aceeași separare între elemente pe care o realizase și Iisus, astfel încât este de presupus că doar cel care adoptă în sine acțiunea Hotarului prin crucea Mântuitorului poate trece la urmă de Hotarul care separă lumea de Pleromă. De altfel, aceasta credem că este teoria „ascetică" ce explică atât sensul Extrasului 3.2, potrivit căruia, „după înviere, insuflând Duhul în apostolii Săi (*cf. Ioan* 20, 22), El (Mântuitorul) spulbera țărâna (*cf. Facerea* 2, 7) precum cenușa și o separa, iar scânteia o aprindea și o însuflețea", cât și sensul cripticei afirmații a lui Valentin citate de Clement (*Stromate*, IV.89.2-3): „89.2. De la început sunteți nemuritori și copii ai vieții veșnice sunteți și voiați să împărțiți moartea între voi ca să o consumați și să o mistuiți și pentru ca moartea să moară în voi și prin voi. 89.3. Căci, atunci când descompuneți lumea fără ca voi să fiți descompuși, atunci stăpâniți asupra întregii creații și a întregii stricăciuni". Vezi și comentariul dedicat acestui fragment al lui Valentin din a doua parte a cărții.

143. R.P. Casey a urmat aici lecțiunea manuscrisului: Καὶ δόντος πᾶσαν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πνεύματος („Iar când Duhul i-a dat întreaga putere...") în loc de τοῦ Πατρός („Iar când Tatăl...). Această corectură, acceptată de O. Stählin și F. Sagnard, se justifică în mod cât se poate de legitim prin pasajul paralel din *Împotriva ereziilor*, I.4.5, unde Sfântul Irineu ne spune: „Hristos [...] l-a trimis la ea pe Mijlocitor, adică pe Mântuitor, de vreme ce Tatăl i-a dat acestuia toată puterea și le-a încredințat pe toate în stăpânirea lui (și la fel au făcut și Eonii), pentru ca «în el să fie zidite toate, cele văzute și cele nevăzute, Tronuri, Dumnezeiri, Domnii»". În ceea ce privește textul din *Coloseni* 1, 16, R.P. Casey (*The Excerpta*..., p. 137) face interesanta remarcă potrivit căreia acesta a fost citat în mod intenționat trunchiat, întrucât din el lipsește: „În El au fost create toate, *cele din ceruri și cele de pe pământ*..."

144. Textul din *Filipeni* 2, 9-11 este puțin diferit: „De aceea și Dumnezeu L-a preaînălțat pe El și I-a dăruit numele cel mai presus de orice nume, pentru

ca în numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de sub pământ, şi ca fiece limbă să mărturisească faptul că Domn este Iisus Hristos întru slava lui Dumnezeu-Tatăl". Ca şi în cazul citatului precedent, din textul *Epistolei către filipeni* observăm că lipseşte menţiunea: „Al celor cereşti, al celor pământeşti şi al celor de sub pământ". Lipsa nu este întâmplătoare, dacă ne gândim că fiinţele pământeşti, adică cele materiale, nu-l pot recunoaşte pe Mântuitorul pleromatic, tocmai pentru că acesta este străin prin fiinţă de ele. De altfel, în ontologia şi antropologia valentiniană, nimic din ceea ce este material nu poate participa la substanţa pnevmatică.

145. Dacă acceptăm că Secţiunea C a Extraselor are la bază acelaşi document (sau aceleaşi documente) folosit(e) şi de Sfântul Irineu pentru redactarea paragrafelor 1 - 8.5 din prima carte a lucrării sale *Împotriva ereziilor*, atunci această Lumină care a părăsit-o pe Înţelepciune este Hristosul din doctrina lui Ptolemeu, acela care este emanat în Pleromă de Unul-Născut, iar nu în afara Pleromei ca în varianta atribuită de episcopul de Lyon lui Valentin (*Împotriva ereziilor*, I.11.1).

146. Aşa cum observă şi R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 138), există aici o incongruenţă în raport cu textul paralel din SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.4.5: dacă în Extrase, Înţelepciunii i se face ruşine şi îşi pune vălul la vederea Îngerilor, în expunerea Sfântului Irineu, Înţelepciunii i se face ruşine şi îşi pune vălul în faţa Mântuitorului.

147. Locul paralel din Sfântul Irineu se regăseşte în *Împotriva ereziilor*, I.8.2, cu acelaşi citat din *1 Corinteni* 11, 10, cu toate că în textul din *Împotriva ereziilor* se foloseşte „văl" (κάλυμμα), în loc de „semn de supunere" (ἐξουσίαν), aşa cum se găseşte atât în epistola Apostolului Pavel, cât şi în acest extras.

148. Conţinutul revelaţiei pe care Mântuitorul o aduce cu sine şi, implicit, formarea după gnoză este dat, aşadar, de cunoaşterea mitului valentinian al Pleromei de Eoni, care îşi au rădăcina în Tatăl suprem. Iar, după modelul Înţelepciunii, fiecare iniţiat valentinian va primi din partea Mântuitorului această formare după gnoză. Pentru locul paralel din Sfântul Irineu, vezi *Împotriva ereziilor*, I.4.5; *cf.* şi PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.6.

149. În original: διεφορήθη, indicativ aorist pasiv al verbului διαφορέω, al cărui sens este aici unul medical, de evacuare a umorilor, în acest context: a patimilor Înţelepciunii din Pleromă. Vezi mai jos nota dedicată Extrasului 52.2, unde acelaşi verb este folosit în contextul doctrinei ascetico-etice a valentinienilor.

150. Este vorba de Înţelepciunea de sus, de care a fost detaşată Intenţia pătimaşă numită Achamoth în referatul Sfântului Irineu.

151. În original: διαθέσεως. Este vorba de dispoziţia convertirii Înţelepciunii căzute, dispoziţie din care se va naşte substanţa psihică.

152. *Cf.* HERACLEON, Fragmentul 1, W. Völker, *Quellen...*, pp. 63-64 (ORIGEN, *In Johannem*, II.102), şi SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.8.5.

153. Extrasele 46.1-2 se regăsesc aproape cuvânt cu cuvânt în *Împotriva ereziilor*, I.4.5. O viziune similară întâlnim şi la FILON DIN ALEXANDRIA, *De opificio mundi*, 29: „Creatorul a făcut mai întâi cerul incorporal, pământul

invizibil și ideea aerului și a vidului [...], apoi a făcut substanța incorporală a apei și a vântului și, peste toate, în al șaptelea rând, pe cea a luminii, care era la rândul ei modelul incorporal și inteligibil al soarelui și al tuturor stelelor luminătoare care urmau să fie constituite pe cer".

154. Textul grecesc este următorul: Πρῶτος μὲν οὖν Δημιουργὸς ὁ Σωτὴρ γίνεται καθολικός· ἡ δὲ „Σοφία" *δευτέρα* „οἰκοδομεῖ οἶκον ἑαυτῇ καὶ ὑπήρεισεν στύλους ἑπτά". Problema de interpretare este dată de adjectivul de gen feminin δευτέρα, care propriu-zis înseamnă „a doua", dar pe care noi l-am explicitat traducând: „ca un al doilea [Demiurg]". Explicăm în continuare motivul acestei explicitări în traducere. Contextul propoziției ne îndeamnă, prin prezența particulelor adversative μὲν... δὲ („pe de o parte..., pe de alta"), să interpretăm adjectivul în relație cu Πρῶτος... Δημιουργὸς („Primul Demiurg"), în sensul că, dacă Mântuitorul este cel dintâi Demiurg, Înțelepciunea poate fi numită cel de-al doilea Demiurg, ceea ce cadrează foarte bine cu doctrina valentiniană, așa cum o cunoaștem din prima carte a lucrării Sfântului Irineu, *Împotriva ereziilor*. În acest caz însă adjectivul ar fi trebuit pus la genul masculin, subînțelegându-se Δημιουργὸς (δεύτερος Δημιουργός – al doilea Demiurg), expresia fiind o apoziție pentru ἡ Σοφία. Pe de altă parte, dacă luăm adjectivul ca atare, fără relație cu adjectivul Πρῶτος, atunci am fi tentați să ne gândim că textul o are în vedere pe cea de-a doua Înțelepciune, pe cea căzută, care în sistemul descris de Sfântul Irineu în prima carte din *Împotriva ereziilor* este numită Achamoth. Această interpretare, ca și cea dintâi, ar putea fi sprijinită de faptul că, așa cum se știe, Secțiunea C a *Extraselor* are la bază un text valentinian comun sau înrudit cu cel pe care l-a utilizat Irineu de Lyon în secțiunea din *Împotriva ereziilor*, I.1.1-8.5. Împotriva acestei interpretări pledează faptul că, dacă autorul ar fi avut-o în vedere pe cea de-a doua Înțelepciune, ar fi putut preciza că pe aceasta o vizează prin simpla precedare a adjectivului cu un articol hotărât feminin: ἡ δευτέρα. Cum acest lucru nu se întâmplă, credem că prima interpretare este cea valabilă și că motivul pentru care adjectivul este în feminin ține de un fenomen de atracție cauzat de vecinătatea cu substantivul de gen feminin ἡ Σοφία. Prin urmare, credem că adjectivul de gen feminin δευτέρα trebuie pus, așa cum am spus, în relație cu Πρῶτος... Δημιουργὸς. Particulele adversative μὲν... δὲ sunt un puternic argument în acest sens, precum și întreg contextul doctrinar, care face din Mântuitor cel dintâi Demiurg, iar din Înțelepciune, un al doilea Demiurg. De aceea, conjuncția καί cu care începe paragraful 2 din Extrasul 47 (καὶ πρῶτον πάντων...) am interpretat-o ca fiind o explicitare tocmai a acestei calități a Înțelepciunii de a fi un al doilea Demiurg, Înțelepciune care, în această calitate, emite „un Dumnezeu ca imagine a Tatălui". Deci prima acțiune a Înțelepciunii în calitate de Demiurg secund este aceea de a-l emite pe cel care în sistemul gnostic este numit în mod propriu Demiurg și în mod impropriu Dumnezeu.

155. În extrasul 7.5, Demiurgul era imagine a Unuia-Născut, deci a Fiului, pe când în această variantă valentiniană, Demiurgul este imagine a Tatălui suprem. Pentru o poziție similară, vezi PTOLEMEU, *Epistola către Flora*, 7.7: „El (Demiurgul) este o imagine a Dumnezeului suprem".

156. Textul paralel îl regăsim la SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.1, cu diferența că, în acesta din urmă, Mama-Achamoth este cea care poartă imaginea Tatălui suprem, iar Demiurgul pe cea a Fiului. Aceste neconcordanțe pot sugera faptul că textul valentinian din care s-au inspirat Sfântul Irineu de Lyon și Clement Alexandrinul poate să fi fost unul similar, dar nu neapărat același.

157. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.7.2.

158. Așa cum se va vedea în aceste extrase, rolul Demiurgului este mult mai pregnant în această variantă valentiniană, comună cu aceea relatată de Sfântul Irineu în *Împotriva ereziilor*, I.1.1-8.5, decât în cea pe care o putem deduce din extrasele atribuite lui Theodot. Plecând de aici, se poate concepe o diferență de accent între școlile valentiniene, între care unele subliniau mai mult activitatea demiurgică implicită a Mântuitorului și a Înțelepciunii, făcând din Demiurg o simplă anexă instrumentală, pe când altele (precum școala lui Ptolemeu) făceau din Demiurg o piesă importantă a sistemului. Diferența de accent nu trebuie totuși să ne facă să credem că am avea de-a face cu doctrine cu totul diferite. Astfel, în vreme ce școala orientală sublinia rolul demiurgic al Mântuitorului și al Înțelepciunii, școala lui Ptolemeu acorda un rol tot mai pregnant Demiurgului, dezvoltând în același timp concepția cu privire la rolul elementului psihic în cadrul sistemului.

159. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, pp. 243-244, distinge aici, pe baza limbajului folosit, o influență hermetică, întrucât Demiurgul care separă elementele și le sublimează se comportă asemenea unui alchimist.

160. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.4.

161. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.7.1.

162. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.3; PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.33.

163. Subiectul propoziției în *Romani* 8, 20 nu este Demiurgul, ci „creația" (ἡ κτίσις).

164. Trebuie să subliniem aici distincția antropologică valentiniană între un suflet carnal (sufletul viu) și sufletul insuflat de Demiurg (suflarea de viață). În antropologia valentiniană, așadar, Adam este alcătuit din: carne pământească, carne psihică (sufletul material), sufletul divin – tot de natură psihică – și sămânța propriu-zisă. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.5.

165. *Cf.* FILON DIN ALEXANDRIA, *De congressu eruditionis gratia*, 97: intelectul „este, ca să vorbim în termeni corespunzători, un om în om, superior în inferior și nemuritor în muritor".

166. Dumnezeu este aici Demiurgul.

167. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.2. O distincție între omul ceresc și omul pământesc, cel creat din țărână, face și FILON DIN ALEXANDRIA, *De opificio mundi*, 134; *Legum allegoriae*, I.31, II.4.

168. Uimit de expresia „suflet divin", R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 144) a crezut că distincția valentiniană clasică pnevmatic-psihic-material este reformulată în acest context prin „suflet divin - suflet material - carne pământească". Eroarea de interpretare a fost semnalată și de F. Sagnard (*Extraits...*,

p. 167), care atrage atenția că prin „suflet divin" se înțelege tot partea psihică a compusului uman. Confirmarea textuală poate fi obținută comparând acest extras cu Extrasul 53.3. Dacă aici sufletul divin este comparat cu osul, în Extrasul 53.3 se va face o distincție între „os" ca „suflet rațional și ceresc" și „măduva pnevmatică".

169. În original: διαφορηθέν, participiu aorist pasiv neutru al verbului διαφορέω, pe care l-am semnalat și în nota dedicată Extrasului 45.2. Utilizarea aceluiași verb, într-un context similar, de eliminare a elementului pătimaș, dat aici de sufletul material, nu credem că este întâmplătoare – ea redă o concepție unitară a doctrinei valentiniene care transpune termeni medicali în viziunea sa ascetico-spirituală. Astfel, așa cum Pleroma evacuează din sânul ei patimile Înțelepciunii asemenea unor umori care mai apoi devin substanțele cosmosului deficienței, tot astfel, ca urmare a activității Mântuitorului, omul spiritual este chemat – în doctrina valentiniană – să elimine din sine elementul pătimaș, care este identic aici cu elementul material invizibil sau cu sufletul material.

170. Prin urmare, asceza valentiniană, împreună cu etica ce-i corespunde, vizează nimicirea din interior a elementului material, dar nu a celui vizibil, ci a celui invizibil (fundament al celuilalt), care este asemenea unui trup (tot de natură psihică) pentru suflet. Astfel, în viziunea valentiniană, a te înfrâna de la rău înseamnă a nu mai hrăni acest element material prin săvârșirea păcatului, ceea ce rezultă în lipsirea elementului material de vitalitatea care îi dă subzistență. Pentru dimensiunea hristologică a acestei chestiuni și efectul ei asupra eticii și soteriologiei valentiniene, a se vedea notele dedicate Extraselor 43.1 și 61.6. Pentru o critică implicită a acestei viziuni care identifică practic păcatul cu elementul material din care este alcătuit trupul omenesc, vezi *Selecții profetice*, 12.2-3: „Postul golește sufletul de materie și, alături de trup, îl face curat și ușor cu ajutorul cuvintelor dumnezeiești. Așadar, viața precedentă și păcatele sunt hrană mundană, în vreme ce «credință, nădejde, dragoste», răbdare, gnoză, pace, chibzuință sunt hrană dumnezeiască". În aceeași scriere, paragraful 20.1, Clement precizează că demonii lucrează în noi prin păcate, iar în paragraful 25.2, urmând hermeneutica valentinianului Heracleon la *Luca* 3, 17, unde Ioan Botezătorul spune că Mântuitorul va aduna grâul în jitniță, iar pleava o va arde, autorul alexandrin notează faptul că „Duhul are o putere capabilă de a separa lucrările materiale", prin care înțelege cel mai probabil păcatele.

171. În original: τῷ χρηστῷ σπέρματι.

172. Termenul utilizat în original, διαπτερνιστῆς, este un *hapax legomenon*, inspirat de versetul din *Facerea* 3, 15: καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματός σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς· αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν („Și voi pune dușmănie între tine și femeie și între sămânța ta și sămânța ei: el va pândi capul tău, iar tu vei pândi *călcâiul* lui") și de *Facerea* 49, 17: καὶ γενηθήτω Δαν ὄφις ἐφ᾽ ὁδοῦ ἐγκαθήμενος ἐπὶ τρίβου, δάκνων πτέρναν ἵππου, καὶ πεσεῖται ὁ ἱππεὺς εἰς τὰ ὀπίσω („Și să i se nască lui Dan șarpe în drum, aflat la pândă pe cărare, ca să muște călcâiul calului, iar călărețul va cădea pe spate").

173. Vezi și *Corpus hermeticum*, VII.2, unde omul este îndemnat „să destrame haina" pe care o poartă, „țesătura ignoranței, temelia răutății, temnița tenebroasă, moartea vie, cadavrul sensibil, mormântul pe care îl porți pretutindeni, tâlharul care locuiește în casa ta".

174. Episcopul de Lyon menționase doar ignoranța Demiurgului, nu și pe cea a lui Adam; *cf. Împotriva ereziilor*, I.5.3.

175. În Extrasul 2.1 ni se spune, din contră, că Logosul este acela care, după plăsmuirea trupului psihic, depune în sufletul ales o sămânță masculină ca să nu fie lipsă (ὑστέρημα), tot așa cum aici Înțelepciunea depune sămânța pentru ca osul (sufletul divin, rațional și ceresc) să nu fie gol. *Cf.* TERTULIAN, *De resurrectione*, III.6: *ratio autem diuina in medulla est, non in superficie, et plerumque aemula manifestis* („iar rațiunea divină stă în măduvă, nu la suprafață, și este de cele mai multe ori adversara aparențelor").

176. *Cf.* pasajul paralel din SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.7.5: „Și postulează existența a trei genuri (γένη) de oameni: pnevmatic, psihic și pământesc, așa cum au fost Cain, Abel și Set, din care s-au născut trei naturi (φύσεις), care nu mai trebuie să fie luate însă individual, ci după gen".

177. În original: κατ᾽ ἰδίαν. Expresia este ambiguă, dar credem că sensul acesteia trebuie decriptat prin punerea ei în oglindă cu descrierea seminței pnevmatice ca fiind διαφέρον („diferită, deosebită, superioară"), prin care se subliniază unicitatea seminței din punct de vedere ontologic față de celelalte substanțe. O analiză pertinentă în context a acestei expresii a realizat-o Antonio ORBE, „A propósito de «Excerpta ex Theodoto» 54,2 (κατ᾽ ἰδίαν)", în: *Gregorianum*, vol. 41, nr. 3 (1960), pp. 481-485. Cercetătorul spaniol atrage pe bună dreptate atenția asupra Extrasului 61.6, în care ni se spune că Mântuitorul „a murit atunci când Duhul care coborâse peste El în Iordan s-a retras, *dar fără a deveni distinct/separat* (οὐκ ἰδίᾳ γενομένου)", dar și asupra unui fragment din TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Către Autolic*, II.28: „După ce Adam a fost alungat din Paradis, el a cunoscut-o pe Eva, soția lui, pe care Dumnezeu a făcut-o să-i fie soție din coasta lui. Iar aceasta, nu pentru că nu ar fi putut să o modeleze pe soția lui separat (κατ᾽ ἰδίαν)...". În plus, această tripartiție valentiniană (după chip, după asemănare și ca existență separată) poate fi pusă în paralel cu tripartiția menționată în Extrasele 41.1-2, unde ni se spune că „semințele deosebite nu au apărut nici ca patimi, nici ca o creație, ci asemenea unor copii". Astfel, într-o variantă hermeneutică valentiniană a versetului *Facerii*, „după chip" indică materia (patimile), „după asemănare" indică elementul psihic (creație, atribut al Demiurgului), iar elementul pnevmatic are o existență separată, precum copiii născuți. De altfel, așa cum se spune mai jos, ca figură paradigmatică a seminței pnevmatice în concepția gnostică, Set se distinge de omul material (Cain, cel care lucrează pământul) și de cel psihic (Abel, care păstorește) prin faptul că naște copii.

178. *Cf.* SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.5.

179. Distincția „prin el" (δι᾽ αὐτοῦ) și „de către el" (ὑπ᾽ αὐτοῦ) se regăsește și la HERACLEON, Fragmentul 1, W. Völker, *Quellen...*, p. 64 (ORIGEN, *In Johannem*, II.102), aplicată lui Hristos și Demiurgului. Potrivit hermeneuticii lui Heracleon la *Evanghelia după Ioan* 1, 2 („Toate prin El s-au făcut și fără

El nimic nu s-a făcut"), cosmosul a fost creat „de către" Hristos, dar nu prin el, ci prin Demiurg.

180. Afirmația potrivit căreia „elementul material" al lui Adam este „productiv (sau „activ": ἐνεργόν) în vederea seminței și a generării" trebuie înțeleasă în sensul că elementul material, ca materie organizată de Mântuitor, rezultând din patimile Înțelepciunii căzute, nu poate exista de sine stătător: funcția lui în viziunea valentiniană este aceea de a constitui un mediu în care sămânța să crească până la a ajunge capabilă de a primi „Logosul desăvârșit" (SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.6). Așadar, elementul material este activ atât timp cât mai sunt semințe pnevmatice care trebuie să se nască în această lume. Odată însă ce numărul lor se va fi împlinit, atunci focul care stă ascuns în materie va țâșni și o va devora. Pentru combaterea poziției valentiniene privind legătura dintre sămânță și materie, vezi *Împotriva ereziilor*, II.19.4.

181. „Învățătura" (ἡ διδαχή) este sinonimă aici cu „formarea, gnoza". Este interesant de remarcat în acest context faptul că Adam nu are capacitatea de a transmite decât elementul carnal, elementul psihic fiind transmis de Demiurg, pe când cel pnevmatic de Înțelepciune. Această concepție constituie un argument în favoarea înțelegerii antropologiei valentiniene ca fiind una deterministă. Vezi în acest sens comentariul dedicat Fragmentului A din cea de-a doua parte a volumului.

182. *Cf.* și HERACLEON, Fragmentul 37, W. Völker, *Quellen...*, p. 79 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.341).

183. Expresia se regăsește aproape la fel în *Împotriva ereziilor*, I.6.2, și este folosită ca atare de Clement și în *Stromate*, II.10.2.

184. *Cf. Împotriva ereziilor*, I.6.1.

185. Vezi HERACLEON, Fragmentul 40, W. Völker, *Quellen...*, p. 81 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.418): „Heracleon susține că sufletul nu este nemuritor, ci că are o aptitudine pentru mântuire (ἀλλ' ἐπιτηδείως ἔχουσαν πρὸς σωτηρίαν), spunând că este coruptibilul care îmbracă incoruptibilitatea și muritorul care îmbracă nemurirea".

186. *Cf. Împotriva ereziilor*, I.6.2 și 7.5.

187. <Σωθήσεται>: adăugire acceptată de O. Stählin și de F. Sagnard, dar nu și de R.P. Casey, care urmează manuscrisul și lasă fraza suspendată la final. Am urmat la rândul nostru soluția acceptată de primii doi editori, cu atât mai mult cu cât fraza începe și se sfârșește cu o conjuncție temporală și cu un adverb de timp care-și corespund (Ὅταν... τότε...: „Atunci când... atunci..."), astfel încât adverbul de timp cere complinire printr-un verb.

188. Această identificare a lui Israel cu „vederea lui Dumnezeu" vine încă de la FILON DIN ALEXANDRIA, *De Abrahamo*, 57. Vezi și CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, I.77; *Stromate*, I.31.4.

189. Aici „fiul legitim" este pnevmaticul, pe când „fiul după carne", care provine din sclava egipteană, este psihicul. Observăm, așadar, că, așa cum Adam este în interpretarea valentiniană baza tuturor celor trei naturi (materială, psihică și pnevmatică), Avraam este interpretat ca fiind baza celor pnevmatici și a celor psihici.

190. Cei doi termeni fundamentali aici sunt μόρφωσις („formare") și μετάθεσις („strămutare" sau „schimbarea locului"). Potrivit lui F. Sagnard

(*Extraits...*, p. 175, n. 5), „elementul pnevmatic trebuie să primească o «formare»; elementul psihic suferă doar o «schimbare a locului»". Cercetătorul francez face pe bună dreptate legătura cu Extrasul 49.1, unde se vorbește de eliberarea Demiurgului. Prin urmare, propriu elementului psihic, din perspectivă eshatologică, este schimbarea locului sau ajungerea în antecamera Pleromei, Ogdoada de jos, pe care până la sfârșitul timpurilor o ocupă Mama-Achamoth, pentru ca apoi să o ocupe Demiurgul împreună cu sufletele și Îngerii Demiurgului – adică toate elementele psihice. Vezi și *Împotriva ereziilor*, I.8.4 și 7.4.

191. Vezi și CLEMENT ALEXANDRINUL, *Protrepticul*, 110.3: „Căci era un Luptător (ἀγωνιστής) adevărat, Unul care luptă umăr la umăr (συναγωνιστής) cu făptura modelată de El".

192. Această afirmație tranșantă, potrivit căreia Biserica este formată atât din elementul pnevmatic, cât și din elementul psihic, are la bază o doctrină comună cu cea expusă de Sfântul Irineu (vezi *Împotriva ereziilor*, I.6.1), doctrină care se distinge în mod evident de aceea expusă în primele două secțiuni ale *Extraselor*, în care Biserica este identificată cu sămânța pnevmatică și cu Înțelepciunea (*Extrase* 1.2; 17.1; 26.1; 42.3).

193. *I.e.* Înțelepciunea căzută, Achamoth, în sistemul expus de Sfântul Irineu.

194. Vezi Împotriva ereziilor, I.6.1, 8.3.

195. Vezi și *Împotriva ereziilor*, I.7.2.

196. În greacă: δυνάμει δὲ θείας ἐγκατασκευῆς / ἐκ κατασκευῆς. În *Împotriva ereziilor*, I.6.1 și I.7.2, trupul luat din iconomie este κατασκευασμένον τῷ ἀρρήτῳ τέχνῃ („organizat cu o negrăită artă").

197. În manuscris, textul grecesc este: τὴν τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου λέγει. Articolul feminin în cazul acuzativ τὴν, lipsit de substantiv, ne sugerează că avem de-a face cu o lacună în text, unde trebuie să fi existat un substantiv feminin în cazul acuzativ. Au fost propuse mai multe variante: O. Stählin și F. Sagnard susțin varianta γένεσιν („generare"); Paul Ruben propune οὐσίαν („substanță"), variantă care are șanse mari să fie cea originală, dacă luăm în considerare paragraful 35.4 din Cartea a VI-a a *Respingerii* lui Pseudo-Hipolit: „Iisus, Omul cel nou, a fost născut de la Duhul Sfânt – adică de la Înțelepciune și de la Demiurg –, astfel încât Demiurgul să realizeze modelarea și organizarea trupului lui, iar Duhul Sfânt să acorde substanța (τὴν οὐσίαν) lui"; Adolf Hilgenfeld propune ὕφανσιν („țesere"); F. Sylburg propune la rândul lui σύλληψιν („concepere"). Toate aceste propuneri pot fi acceptate ca valide, mai puțin cea a lui R.P. Casey, care susține varianta μόρφωσιν („formare"). Termenul apare și în partea a doua a acestui extras, unde ni se vorbește de „formarea dată de Dumnezeu" (τὴν μόρφωσιν δηλοῖ τοῦ Θεοῦ), unde „Dumnezeu" este în mod evident Demiurgul, care formează trupul ca înveliș exterior al Mântuitorului (vezi ca paragraf paralel *Respingerea tuturor ereziilor* a lui Pseudo-Hipolit, 35.7: „Duhul Sfânt – adică Înțelepciunea – a venit peste Maria și «puterea Celui Preaînalt» – adică arta demiurgică – [a umbrit-o pe ea], astfel încât ceea ce i s-a dat Mariei de către Duhul să fie modelat (διαπλασθῇ)"). Astfel, modelarea acordată de Demiurg trupului Mântuitorului nu poate fi același lucru cu acțiunea întreprinsă de Duhul Sfânt sau de Înțelepciune. În acord cu P. Ruben, A. ORBE, „La

Encarnación entre los valentinianos", în: *Gregorianum*, vol. 53, nr. 2 (1972), pp. 201-235 (mai ales pp. 203-204, n. 11), atrage atenția în primul rând asupra contextului imediat, dat de extrasul anterior, 59.4, unde se vorbește de substanța trupului Mântuitorului. Hotărâtor și pentru A. Orbe rămâne paragraful din Pseudo-Hipolit, VI.35.4, citat și de noi mai sus, motiv pentru care am ales la rândul nostru varianta „substanță".

198. Vezi Comentariul dedicat Fragmentului D, din a doua parte a volumului, pentru elucidarea semnificației acestui extras în contextul împărțirii făcute de Pseudo-Hipolit între cele două școli valentiniene, orientală și italică.

199. F. Sagnard, *La gnose valentinienne...*, p. 533, remarcă în acest context că, „în limbaj valentinian, acest lucru înseamnă că Mântuitorul este *Logos*, care este inseparabil de perechea sa, *Viață*; că El este *Intelect*, Νοῦς, care este inseparabil de perechea sa, *Adevăr*; în sfârșit, că El este *Fiu unic*, *Unul-Născut*, care este una cu Tatăl său".

200. Așa cum a remarcat și R.P. Casey (*The Excerpta...*, p. 150), procesul prin care Mântuitorul curățește substanțele împătimite de patimile lor este similar cu cel prin care același Mântuitor a curățit-o pe Înțelepciune de patimile ei. F. Sagnard (*Extraits...*, p. 181, n. 2) e de părere că prin „patimi" se înțelege substanța psihică și că deci, prin scurgerea patimilor din substanțele împătimite, se înțelege eliminarea elementului psihic sau desprinderea Mântuitorului de ceea ce e psihic. Extrasul 61.7, mai jos, ne spune însă că Mântuitorul a înviat trupul muritor (adică învelișul psihic lucrat pentru El de către Demiurg) „după ce a alungat patimile din el". „Patimile" fac referire în mod evident la „scurgerea patimilor" din „substanțele împătimite" menționate în Extrasul 61.3, ceea ce înseamnă că din aceste substanțe face pace parte cel puțin trupul psihic al lui Hristos. Prin urmare, așa cum a observat A. Orbe, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)", în: *Gregorianum*, vol. 40, nr. 4 (1959), pp. 636-670 (mai ales pp. 638-639), „substanțele împătimite" sunt chiar substanțele pasibile, adică sufletul și trupul, ambele de natură psihică, ale Mântuitorului. Este greu însă de identificat ce vor fi însemnat pentru valentinieni aceste „patimi" în compoziția psihică a Mântuitorului. Potrivit aceluiași A. Orbe, în prima parte a articolului său „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana", în: *Gregorianum*, vol. 40, nr. 3 (1959), pp. 467-499 (mai ales p. 474, n. 32), sângele și apa care au curs din coasta Mântuitorului simbolizau: „Probabil că sângele, sediul sufletului, simboliza Hristosul psihic, apa – de obicei, simbol al materiei – reprezenta corpul quasi-material". Chestiunea rămâne obscură, pentru că „patimile" nu pot fi totuși aceleași cu „substanțele împătimite", iar potrivit Sfântului Irineu de Lyon (*Împotriva ereziilor*, I.6.1), Mântuitorul „nu a luat nicio parte materială, pentru că materia nu poate fi mântuită".

201. Este vorba de Hristosul psihic, așa cum reiese și din expozeul Sfântului Irineu (*Împotriva ereziilor*, I.7.2). Acest dualism hristologic est clar exprimat și în *Faptele lui Ioan*, 99 (paragraful face parte dintr-o întreagă secțiune, formată din paragrafele 94-102, care este considerată în cercetarea contemporană ca fiind o inserție gnostică valentiniană în textul *Faptelor lui Ioan*): „Această Cruce, care le-a întărit pe toate prin Logos și le-a delimitat pe cele inferioare, care provin din devenire, iar apoi a izvorât în toate, aceasta nu este

crucea de lemn pe care urmează să o vezi după ce vei fi coborât de aici; nici Eu nu sunt cel de pe cruce, Eu, Cel pe care acum nu Îl vezi, ci doar Îi auzi vocea. Eu nu sunt ceea ce am fost socotit că sunt, nefiind ceea ce eram pentru mulţi alţii; ci ceea ce vor spune despre Mine este ceva josnic şi nedemn de Mine. Prin urmare, aşa cum Locul repaosului nu este văzut, nici rostit, cu atât mai mult Eu, Domnul acestui [loc], nu voi fi văzut" („Acta Ioannis", în: *Acta apostolorum apocrypha*, Eds. Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, Partis alterius, Volumen prius, Hermanum Mendelssohn, Lipsiae, 1898, pp. 200-201).

202. În original: συσταλέντος, participiu aorist pasiv al verbului συστέλλω. Sensul aici este acela de contragere interioară sau de reabsorbire spirituală care are loc dinspre exterior spre interior. Mişcarea expansiune-reabsorbţie a fost descrisă de F. SAGNARD, *La gnose valentinienne*..., pp. 242-243, ca una dintre legile de funcţionare a gnozei valentiniene. Astfel, pendularea dinspre interior spre exterior presupune, la nivelul lumii divine, expansiunea din Tatăl suprem până la constituirea totalităţii Pleromei de Eoni; la nivel extra-pleromatic, mişcarea presupune solidificarea sau densificarea patimilor Înţelepciunii până la constituirea lor în substanţe separate (materială şi psihică), care devin tot atâtea învelişuri în care este prins elementul pnevmatic. Mişcarea de reabsorbţie, ca pendulare inversă, presupune o contragere în urma căreia elementul spiritual se desprinde de excrescenţele în care a fost prins printr-o mişcare spre interior. Rămase fără elementul spiritual care constituie rădăcina existenţei lor, elementele psihic (anume acela comun cu al animalelor) şi material îşi pierd din puterea de acţiune până la a deveni carapace goale, neînsufleţite, menite focului ascuns în lucruri, care la urmă va mistui întregul cosmos sensibil (vezi Extrasul 48.4). Un destin diferit va avea însă partea superioară a elementului psihic, care, rămânând suspendat de Pleroma pnevmatică, va avea parte de o mântuire inferioară celei de care va avea parte elementul pnevmatic. În doctrina valentiniană, această mişcare de reabsorbţie devine posibilă ca urmare a acţiunii Mântuitorului în afara Pleromei. Astfel, opera Lui de mântuire începe cu Înţelepciunea căzută, pe care, într-o primă fază, o curăţeşte de patimi şi o face capabilă de vederea spirituală, care constituie şi originea seminţelor pnevmatice din această lume; într-o a doua fază, Mântuitorul asumă condiţia de existenţă a acestor seminţe pentru a le recupera şi a le conduce în Pleroma consubstanţială lor. În acest fel, Mântuitorul operează în Sine desprinderea interioară de excrescenţele psihice asumate (Hristosul psihic şi trupul psihic, care, în baza faptului că poate fi văzut şi atins, se aseamănă trupului material, deşi nu este de natură materială), pentru ca, prin această acţiune, să le acorde şi seminţelor pnevmatice posibilitatea de a o face. Acelaşi verb συστέλλω este folosit şi în Extrasul 21.3, unde ni se spune că „elementele masculine s-au contractat împreună cu Logosul", în Extrasul 33.3, unde ni se spune că Hristosul emis de Înţelepciune în afara Pleromei a părăsit-o pe aceasta şi „s-a contractat în Pleromă", dar şi în *Împotriva ereziilor*, I.4.1, unde ni se spune că Hristosul pleromatic, după ce i-a acordat Înţelepciunii căzute formarea după substanţă, s-a întors în Pleromă, „retrăgându-şi puterea" (συστείλαντα αὐτοῦ τὴν δύναμιν).

203. Credem că autorul valentinian pe care îl rezumă Clement polemizează aici cu hristologia ortodoxă, care nu-L desprinde pe Mântuitorul de trupul și sufletul Său în momentul Pătimirii, așa cum se întâmplă în doctrina valentiniană. Pentru valentinieni, prezența în Mântuitor a părții sale divine în momentul pătimirii este ilogică, de vreme ce, fiind produsul întregii Plerome, Mântuitorul pleromatic este sinteza tuturor Eonilor: prin urmare are în sine Viața, perechea Logosului. Dar, dacă are în sine Viața, atunci Mântuitorul nu poate muri. De aceea, a fost nevoie ca Duhul să se retragă, Duh care este perechea lui Hristos în sistemul relatat de Sfântul Irineu (vezi *Împotriva ereziilor*, I.7.2). Cum însă în acest sistem Hristos și Duhul sunt o altă fațetă a celeilalte perechi de Eoni emise de Intelect și Adevăr, anume Logosul și Viața, atunci Duhul are în sine Viața și o comunică, dar o și poate retrage. Astfel, în concepția valentiniană, retragerea Duhului înseamnă de fapt retragerea întregului element divin pentru ca moartea să poată apuca „nada", învelișul psihic „organizat cu o negrăită artă" (*Împotriva ereziilor*, I.7.2; sau, așa cum se spune în Extrasul 59.4, „care vine în lumea sensibilă prin puterea unei organizări divine"). Această moarte a învelișului psihic presupune eliminarea patimilor din el, un simbol al eliminării patimilor din Înțelepciunea căzută, lucru realizat tot de Mântuitor imediat după coborârea din Pleromă. Astfel, a elimina patimile prin moartea învelișului psihic înseamnă a întoarce „raza Puterii care venea asupra lui spre Puterea de unde a venit". Potrivit lui E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 66-67, „viziunea respinsă aici este una care presupune că Mântuitorul s-a întrupat într-un trup material și că ulterior s-a extras pe sine din el când și-a încredințat Duhul pe cruce. Cred că această viziune corespunde poziției valentiniene estice. Autorul de față respinge această poziție pentru că nu acceptă faptul că Mântuitorul s-a întrupat într-un trup material. În schimb, el preferă terminologia extensiunii și a retragerii/contragerii". Polemica implicită în acest extras, pe care a observat-o și E. Thomassen, nu privește însă tipul de trup pe care l-a asumat Mântuitorul, ci prezența elementului divin în momentul Pătimirii. Tocmai de aceea, credem că poziția cu care autorul valentinian polemizează în mod implicit în acest extras este cea ortodoxă, iar aceasta cu atât mai mult cu cât și în hristologia valentiniană estică momentul Pătimirii este un moment al retragerii sau al dezbrăcării de coruptibilitate. Vezi chiar exemplele date de E. Thomassen la nota 8, pag. 67: *Evanghelia după Filip*, p. 68.25-26: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce, Doamne, M-ai părăsit? El a spus aceste cuvinte când era pe cruce, căci se separase pe sine de acel loc" (traducerea aparține lui E. Thomassen); *Evanghelia Adevărului*, p. 20.30-32: „Dezbrăcând veșmintele ponosite ale stricăciunii, a îmbrăcat nestricăciunea" (am tradus după retroversiunea în greaca veche realizată de J.E. MÉNARD, *L'Évangile de vérite*, p. 38). Spre deosebire de E. Thomassen, A. ORBE, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)", pp. 636-637, crede că retragerea Mântuitorului are loc doar strategic și că el rămâne prezent în mod ascuns în partea sa psihică, fără a o părăsi de fapt. Motivul acestei retrageri „aparente" ar fi tocmai acela de a păcăli moartea și a o lăsa să-i apuce trupul. În acest fel, crede A. Orbe („La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)", p. 662), Iisus își poate desfășura opera mântuitoare fără

crucea de lemn pe care urmează să o vezi după ce vei fi coborât de aici; nici Eu nu sunt cel de pe cruce, Eu, Cel pe care acum nu Îl vezi, ci doar Îi auzi vocea. Eu nu sunt ceea ce am fost socotit că sunt, nefiind ceea ce eram pentru mulți alții; ci ceea ce vor spune despre Mine este ceva josnic și nedemn de Mine. Prin urmare, așa cum Locul repaosului nu este văzut, nici rostit, cu atât mai mult Eu, Domnul acestui [loc], nu voi fi văzut" („Acta Ioannis", în: *Acta apostolorum apocrypha*, Eds. Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, Partis alterius, Volumen prius, Hermanum Mendelssohn, Lipsiae, 1898, pp. 200-201).

202. În original: συσταλέντος, participiu aorist pasiv al verbului συστέλλω. Sensul aici este acela de contragere interioară sau de reabsorbire spirituală care are loc dinspre exterior spre interior. Mișcarea expansiune-reabsorbție a fost descrisă de F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, pp. 242-243, ca una dintre legile de funcționare a gnozei valentiniene. Astfel, pendularea dinspre interior spre exterior presupune, la nivelul lumii divine, expansiunea din Tatăl suprem până la constituirea totalității Pleromei de Eoni; la nivel extra-pleromatic, mișcarea presupune solidificarea sau densificarea patimilor Înțelepciunii până la constituirea lor în substanțe separate (materială și psihică), care devin tot atâtea învelișuri în care este prins elementul pnevmatic. Mișcarea de reabsorbție, ca pendulare inversă, presupune o contragere în urma căreia elementul spiritual se desprinde de excrescențele în care a fost prins printr-o mișcare spre interior. Rămase fără elementul spiritual care constituie rădăcina existenței lor, elementele psihic (anume acela comun cu al animalelor) și material își pierd din puterea de acțiune până la a deveni carapace goale, neînsuflețite, menite focului ascuns în lucruri, care la urmă va mistui întregul cosmos sensibil (vezi Extrasul 48.4). Un destin diferit va avea însă partea superioară a elementului psihic, care, rămânând suspendat de Pleroma pnevmatică, va avea parte de o mântuire inferioară celei de care va avea parte elementul pnevmatic. În doctrina valentiniană, această mișcare de reabsorbție devine posibilă ca urmare a acțiunii Mântuitorului în afara Pleromei. Astfel, opera Lui de mântuire începe cu Înțelepciunea căzută, pe care, într-o primă fază, o curățește de patimi și o face capabilă de vederea spirituală, care constituie și originea semințelor pnevmatice din această lume; într-o a doua fază, Mântuitorul asumă condiția de existență a acestor semințe pentru a le recupera și a le conduce în Pleroma consubstanțială lor. În acest fel, Mântuitorul operează în Sine desprinderea interioară de excrescențele psihice asumate (Hristosul psihic și trupul psihic, care, în baza faptului că poate fi văzut și atins, se aseamănă trupului material, deși nu este de natură materială), pentru ca, prin această acțiune, să le acorde și semințelor pnevmatice posibilitatea de a o face. Același verb συστέλλω este folosit și în Extrasul 21.3, unde ni se spune că „elementele masculine s-au contractat împreună cu Logosul", în Extrasul 33.3, unde ni se spune că Hristosul emis de Înțelepciune în afara Pleromei a părăsit-o pe aceasta și „s-a contractat în Pleromă", dar și în *Împotriva ereziilor*, I.4.1, unde ni se spune că Hristosul pleromatic, după ce i-a acordat Înțelepciunii căzute formarea după substanță, s-a întors în Pleromă, „retrăgându-și puterea" (συστείλαντα αὐτοῦ τὴν δύναμιν).

203. Credem că autorul valentinian pe care îl rezumă Clement polemizează aici cu hristologia ortodoxă, care nu-L desprinde pe Mântuitorul de trupul și sufletul Său în momentul Pătimirii, așa cum se întâmplă în doctrina valentiniană. Pentru valentinieni, prezența în Mântuitor a părții sale divine în momentul pătimirii este ilogică, de vreme ce, fiind produsul întregii Plerome, Mântuitorul pleromatic este sinteza tuturor Eonilor: prin urmare are în sine Viața, perechea Logosului. Dar, dacă are în sine Viața, atunci Mântuitorul nu poate muri. De aceea, a fost nevoie ca Duhul să se retragă, Duh care este perechea lui Hristos în sistemul relatat de Sfântul Irineu (vezi *Împotriva ereziilor*, I.7.2). Cum însă în acest sistem Hristos și Duhul sunt o altă fațetă a celeilalte perechi de Eoni emise de Intelect și Adevăr, anume Logosul și Viața, atunci Duhul are în sine Viața și o comunică, dar o și poate retrage. Astfel, în concepția valentiniană, retragerea Duhului înseamnă de fapt retragerea întregului element divin pentru ca moartea să poată apuca „nada", învelișul psihic „organizat cu o negrăită artă" (*Împotriva ereziilor*, I.7.2; sau, așa cum se spune în Extrasul 59.4, „care vine în lumea sensibilă prin puterea unei organizări divine"). Această moarte a învelișului psihic presupune eliminarea patimilor din el, un simbol al eliminării patimilor din Înțelepciunea căzută, lucru realizat tot de Mântuitor imediat după coborârea din Pleromă. Astfel, a elimina patimile prin moartea învelișului psihic înseamnă a întoarce „raza Puterii care venea asupra lui spre Puterea de unde a venit". Potrivit lui E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 66-67, „viziunea respinsă aici este una care presupune că Mântuitorul s-a întrupat într-un trup material și că ulterior s-a extras pe sine din el când și-a încredințat Duhul pe cruce. Cred că această viziune corespunde poziției valentiniene estice. Autorul de față respinge această poziție pentru că nu acceptă faptul că Mântuitorul s-a întrupat într-un trup material. În schimb, el preferă terminologia extensiunii și a retragerii/contragerii". Polemica implicită în acest extras, pe care a observat-o și E. Thomassen, nu privește însă tipul de trup pe care l-a asumat Mântuitorul, ci prezența elementului divin în momentul Pătimirii. Tocmai de aceea, credem că poziția cu care autorul valentinian polemizează în mod implicit în acest extras este cea ortodoxă, iar aceasta cu atât mai mult cu cât și în hristologia valentiniană estică momentul Pătimirii este un moment al retragerii sau al dezbrăcării de coruptibilitate. Vezi chiar exemplele date de E. Thomassen la nota 8, pag. 67: *Evanghelia după Filip*, p. 68.25-26: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce, Doamne, M-ai părăsit? El a spus aceste cuvinte când era pe cruce, căci se separase pe sine de acel loc" (traducerea aparține lui E. Thomassen); *Evanghelia Adevărului*, p. 20.30-32: „Dezbrăcând veșmintele ponosite ale stricăciunii, a îmbrăcat nestricăciunea" (am tradus după retroversiunea în greaca veche realizată de J.E. MENARD, *L'Évangile de vérite*, p. 38). Spre deosebire de E. Thomassen, A. ORBE, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)", pp. 636-637, crede că retragerea Mântuitorului are loc doar strategic și că el rămâne prezent în mod ascuns în partea sa psihică, fără a o părăsi de fapt. Motivul acestei retrageri „aparente" ar fi tocmai acela de a păcăli moartea și a o lăsa să-i apuce trupul. În acest fel, crede A. Orbe („La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)", p. 662), Iisus își poate desfășura opera mântuitoare fără

obstacole de timp și de spațiu, ceea ce include, spune același cercetător spaniol, intrarea Mântuitorului cu pneuma (primită de la Înțelepciunea căzută) și sufletul său (Hristosul psihic) în tărâmurile morții pentru a recupera din iad nu numai Biserica pnevmatică, ci și pe cea psihică. Implicită în prezentarea lui A. Orbe este ideea potrivit căreia valentinienii nu concepeau de fapt o separare a Mântuitorului de învelișurile sale psihice în momentul Pătimirii, ci o ocultare a lui – idee care tinde să apropie doctrina valentiniană de cea ortodoxă (cu excepția, desigur, a faptului că în doctrina ortodoxă trupul Mântuitorului are materialitate). Spre deosebire de A. Orbe, credem totuși că sensul soteriologiei valentiniene, așa cum ne-o spun chiar *Extrasele*, rămâne desprinderea finală a seminței pnevmatice, ajunsă la maturitate, de învelișul său psihic pentru a intra spirit pur în Pleromă. Intimitatea care se formează între sămânța aflată în dezvoltare și sufletul „divin" în care ea se dezvoltă în această lume se traduce în opinia noastră într-o eshatologie care poate concepe și la sfârșitul timpurilor o legătură intimă între Pleromă și Ogdoada de Jos, locul unde vor ajunge la final Demiurgul, Îngerii acestuia și sufletele. Nu credem însă că această intimă legătură presupune o integrare a elementului psihic ca atare în Pleroma spirituală.

204. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, p. 534, nota 1. observă în acest context că Tatăl nu este aici Dumnezeul suprem, ca în primul extras, ci este Demiurgul, care poartă numele de „Tată" doar în calitate de simplă imagine a Tatălui suprem. Observăm, de altfel, că citatul din *Luca* 23, 46 este alterat, pentru că aici Iisus nu și-a încredințat „duhul", ci s-a încredințat „pe el însuși", adică sufletul său. În limbajul valentinian al școlii vestice, acest lucru înseamnă că Hristosul psihic s-a încredințat pe sine însuși Demiurgului, tatăl său, care este tot de natură psihică.

205. Așa cum bine au observat A. ORBE, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana", pp. 478-479, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continua)", pp. 636-637, și E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 65, avem aici de-a face cu un pasaj ambiguu și dificil, a cărui traducere este deficitară în ediția franceză. Iată textul ultimei propoziții din Extrasul 62.3: τὸ δ' ἐν τῷ ὀστέῳ πνευματικὸν οὐκέτι παρακατατίθεται, ἀλλ' αὐτὸς σῴζει. Problemele apar în interpretarea pronumelui αὐτὸς. F. Sagnard îl înțelege ca referindu-se la τὸ πνευματικὸν („elementul pnevmatic"), motiv pentru care traduce: „Quant à l'élément pneumatique, qui est dans l'os, il ne se dépose plus, *mais c'est lui qui sauve*", ceea ce înseamnă că pentru F. Sagnard elementul pnevmatic este cel care mântuiește, nu cel care este mântuit. Cu toate acestea, așa cum au observat atât A. Orbe, cât și E. Thomassen, pronumele nu se poate referi la elementul pnevmatic din simplul motiv că τὸ πνευματικὸν este un substantiv neutru în cazul nominativ, în vreme ce pronumele αὐτὸς este de gen masculin, tot în cazul nominativ. Prin urmare, „el" (αὐτὸς) trebuie să facă referire la altcineva, nu la „elementul pnevmatic". Potrivit lui A. Orbe și lui E. Thomassen, pronumele face referire chiar la Mântuitor, acesta fiind cel care mântuiește elementul pnevmatic, de vreme ce este consubstanțial cu el. Pentru problemele pe care le pune hristologia expusă în Extrasele 58.1-62.3, vezi lucrarea citată a lui E. Thomassen, pp. 62-72.

206. Codexul Laurentianus are aici ἔχοντα. R.P. Casey corectează forma participială a verbului în ἐχούσῃ, ceea ce schimbă înțelesul frazei, care devine: „Repaosul celor pnevmatici are loc în ziua Domnului, în Ogdoadă, care este numită Ziua Domnului, lângă Mamă, care le păstrează (ἐχούσῃ) sufletele, adică veșmintele, până la plinirea tuturor". În această variantă, Mama ar fi cea care păstrează sufletele celor pnevmatici până la plinirea tuturor lucrurilor. În *Împotriva ereziilor*, I.7.1, însă, Sfântul Irineu de Lyon ne spune, precizând eshatologia valentiniană, că „cei pnevmatici, după ce se vor fi dezbrăcat de suflete și vor fi ajuns spirite inteligente, intrând fără să poată fi apucați și văzuți înăuntrul Pleromei, vor fi dați de soții Îngerilor din preajma Mântuitorului". Prin urmare, am urmat soluția acceptată și de O. Stählin și de F. Sagnard de a citi un participiu plural în cazul genitiv cu referire la „cei pnevmatici": ἐχόντων, ei fiind cei care „își poartă sufletele..."
207. Pentru locul paralel din *Împotriva ereziilor*, vezi I.7.1.
208. Se pune aici problema identității „conducătorului de ospăț" (ἀρχιτρίκλινος), a „cavalerului" (παράνυμφος), a „prietenului Mirelui" (φίλος τοῦ Νυμφίου). Potrivit lui R.P. Casey, acesta ar fi Hristosul psihic, care se desparte de Iisus înaintea intrării acestuia în Pleromă alături de perechea sa, Înțelepciunea căzută. F. Sagnard (*La gnose valentinienne...*, p. 536) pune pe bună dreptate în legătură acest pasaj cu *Împotriva ereziilor*, I.7.4, și afirmă: „De fapt, în Evanghelie, prietenul Mirelui este Ioan Botezătorul, care își dă el însuși acest titlu. Or, așa cum am văzut în fragmentele lui Heracleon, Ioan Botezătorul este în același timp «profet» și «mai mult decât un profet», psihic și pnevmatic totodată. Aici, prietenul Mirelui este un *psihic*. El se află în afara camerei nupțiale, a Pleromei. Ceea ce el aude este doar Vocea Mirelui, ecoul acestei Voci. Știm că ecoul îl simbolizează pe cel psihic, care, la «plinirea tuturor lucrurilor», urcă cu un grad și devine Voce. El nu este decât o reflexie, o imagine. – În plus, trebuie să admitem că acest psihic nu este altul în acest context decât Demiurgul. [...] Toate trăsăturile i se potrivesc: el este «prietenul» Mântuitorului, Care îi acordă revelația cu privire la Dumnezeul superior; el se bucură cu bucurie mare, așa cum aflăm din tema A (*Adv. Haer.* I.7.4) sau din Heracleon. Acesta este tipul lui de mântuire, un fel de Pleromă potrivită psihicilor".
209. Un pasaj din *Tratatul tripartit*, p. 122.13-27 redă o concepție similară în privința destinului elementelor psihice în frunte cu Demiurgul: „Alegerea este concorporală și consubstanțială cu Mântuitorul; datorită unității sale și a uniunii pe care o are cu El, ea se aseamănă unei camere nupțiale, căci pentru ea a venit Hristos înainte de toate. În ceea ce privește Chemarea, aceasta ocupă locul celor care se bucură pentru camera nupțială, care sunt mulțumiți și fericiți pentru Mire și Mireasă. Prin urmare, locul Chemării va fi Eonul imaginilor, locul în care Logosul încă nu se va fi unit cu Pleroma" (am urmat traducerea realizată de Louis Painchaud și Einar Thomassen pentru ediția Laval, p. 223). Faptul că la sfârșitul timpurilor Demiurgul nu va intra în Pleromă (și e de presupus că nici elementele psihice, consubstanțiale lui) poate fi confirmat de un pasaj din *Evanghelia după Filip*, pp. 84.23-85.1, care redă o interpretare la sfâșierea de sus până jos a catapetesmei templului în momentul morții Mântuitorului (*Matei* 27, 51), episod pus în perspectivă

eshatologică: „Camera este ascunsă, ea este Sfânta Sfintei. La început, catapeteasma ascundea modul în care Dumnezeu (*i.e.* Demiurgul) guverna creația, dar, când catapeteasma va fi sfâșiată, iar ceea ce este înăuntru se va manifesta, această casă va fi părăsită, ba mai mult, va fi distrusă. Și întreaga dumnezeire (*i.e.* Demiurgul) va fugi din aceste locuri, dar nu pentru a intra în Sfânta Sfintelor, căci nu se poate uni cu lumina fără de amestec și cu Pleroma fără deficiență, ci va rămâne sub aripile crucii și sub brațele ei. Această arcă (*i.e.* a crucii) va fi mântuirea lor atunci când potopul de apă va veni peste ei" (am urmat aici atât traducerea realizată de Louis Painchaud pentru ediția Pléiade, p. 375, cât și traducerea realizată de Marvin Meyer în *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 228). Să ne aducem aminte că în Extrasul 42.2, Iisus ducea pe umerii săi semințele pentru a le introduce în Pleromă. Cum „umerii" pot fi interpretați și ca cele două brațe ale crucii pe orizontală, ceea ce intră în Pleromă (semințele) se află pe umeri, deci deasupra brațelor crucii, pe când ceea ce nu intră în Pleromă se află sub brațe. Cu toate acestea, din pasajul *Evangheliei după Filip* se deduce că și Demiurgul (și, probabil, și cei consubstanțiali lui) va (vor) beneficia de o mântuire, chiar dacă nu deasupra brațelor crucii (deci nu în Pleromă), ci sub ele (în Ogdoada de jos, fostul loc al Mamei), astfel încât partea de jos a crucii va fi pentru el (ei) asemenea unei arce care îi (le) oferă mântuirea (inferioară) în momentul potopului final.

210. În originalul grecesc: Ὁ Σωτὴρ τοὺς Ἀποστόλους ἐδίδασκεν, τὰ μὲν πρῶτα τυπικῶς καὶ μυστικῶς, τὰ δὲ ὕστερα παραβολικῶς καὶ ᾐνιγμένως, τὰ δὲ τρίτα σαφῶς καὶ γυμνῶς κατὰ μόνας.

211. Este posibil ca acest „el" care „spune" să fie Theodot, ceea ce ar însemna că cel puțin o parte din această Secțiune să-i aparțină tot lui.

212. *Cf. Tratatul tripartit*, pp. 80.30-81.3.

213. Pasajul este citat și în *Stromate*, III.45.3, iar în paragraful 63.1 al aceleiași Stromate, Clement îl atribuie scrierii *Evanghelia după egipteni*, unul dintre textele apocrife care circulau în Alexandria în primele secole creștine. Vezi, în aceeași Stromată, și paragrafele: 64.1, 66.1-2, 92.3-93.1. Încadrat într-un extras explicit valentinian, acest citat din *Evanghelia după egipteni* surprinde un aspect deosebit de interesant: Theodot, sau autorul valentinian pe care Clement îl rezumă aici, a folosit la rândul lui citatul pentru a combate o interpretare encratită a lui, așa cum face și Clement în paragraful 45.3 din Stromata a III-a. Cadrul doctrinar de referință este însă diferit: autorul valentinian interpretează citatul în sensul că nașterea nu este rea, întrucât, prin naștere, semințele pnevmatice apar în lume (trăsătură tipic valentiniană, dezvoltată plecând de la viziunea gnostică expusă anterior în *Apocriful lui Ioan*); în plus, potrivit autorului valentinian, Mântuitorul ar face aluzie la Femeia de sus, adică la Înțelepciunea căzută, atunci când vorbește de naștere, prin care ar trebui să se înțeleagă patimile Înțelepciunii din care a fost făcut cosmosul sensibil. În schimb, Clement, deși interpretează citatul tot într-un sens anti-encratit, îl înțelege într-un mod diferit, pentru că spune: „Domnul nu a spus: «Atât timp cât voi, femeile, dați naștere» ca și cum viața biologică ar fi rea și ca și cum creația ar fi opera răului, ci ca și cum ar fi vrut să învețe succesiunea naturală [a vieții], pentru că nașterii îi urmează negreșit pieirea". Prin urmare, în vreme ce pentru autorul valentinian cuvintele Mântuitorului

trimit la mitul valentinian al Înțelepciunii căzute, pentru Clement ele trimit la o ordine obiectivă a creației, care în sine nu este rea. Pentru o interesantă discuție asupra sexualității și procreării la valentinieni, a se vedea April D. DECONICK, „The Great Mystery of Marriage: Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions", în: *Vigiliae Christianae*, 57, 2003, pp. 307-342; vezi mai ales p. 336, unde autorul susține că scopul procreării în viziunea valentiniană era acela de a aduce pe lume oameni dotați cu un suflet care are în sine sămânța pnevmatică, ceea ce înseamnă că între valentinieni sexualitatea nu era exclusă, ci că ea slujea un scop precis – nașterea de copii spirituali în vederea împlinirii sfârșitului timpurilor, când toată sămânța pnevmatică va fi fost născută și adunată în Ogdoadă, antecamera Pleromei, pentru a intra apoi spirit deplin format ca mireasă a Îngerilor în plenitudinea divină.

214. *Cf.* PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.30.8: „Prin urmare, Înțelepciunea a emis numai acest lucru pe care îl putea emite, o substanță lipsită de formă și de organizare (ἄμορφον καὶ ἀκατασκεύαστον)".

215. O paralelă interesantă a acestui extras o găsim în *Evanghelia după Filip*, p. 52.21-24: „Atunci când eram evrei, eram orfani și nu o aveam decât pe Mama noastră, dar, atunci când am devenit creștini, am dobândit atât un Tată, cât și o Mamă" (am utilizat traducerea lui Louis Painchaud în ediția Pléiade, pp. 335-376). Vezi mai jos și Extrasul 79.

216. Viziune comună în epocă, ea se regăsește, spre exemplu, și în *Corpus hermeticum*, I.9: „Dumnezeu Intelectul, fiind masculin-feminin și existând ca viață și lumină, a dat naștere prin cuvânt unui alt Intelect Demiurg. Acesta, fiind Dumnezeu al focului și al suflului, a produs șapte guvernatori, care înconjoară în cercuri cosmosul sensibil, iar guvernarea lor primește numele de Fatalitate".

217. Clement critică implicit această viziune gnostică în *Selecții profetice*, 55.1-2: „Aștrii, trupuri spirituale, aflați sub guvernarea îngerilor cu care comunică prin faptul că aceștia îi stăpânesc, nu sunt cauze ale nașterii, ci pot fi semne ale realităților prezente, viitoare și trecute în privința schimbărilor de climă, a recoltelor bogate sau sărace, a molimelor, frigurilor și oamenilor. Dar aștrii nu lucrează nici măcar în vis, ci sunt semne pentru cele ce sunt, ce vor fi și ce-au fost".

218. Manuscrisele prezintă aici o lacună și se opresc la participiul plural ἀνατέλλοντες („unii fiind în ascendență..."). R.P. Casey a preferat să renunțe în traducere chiar și la participiul existent în manuscrise, marcând doar lacuna. Am urmat soluția acceptată atât de O. Stählin, cât și de F. Sagnard de a presupune existența participiului plural δύνοντες („alții sunt în descendență"), care se înscrie perfect în logica frazei.

219. Manuscrisele prezintă aici: ἑκάστου δὲ αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον. Majoritatea editorilor au adoptat corectura pronumelui ἕκαστος în cazul genitiv (ἑκάστου) cu același pronume în cazul acuzativ (ἕκαστον). Diferențele apar în interpretarea pronumelui αὐτῶν în cazul genitiv plural. Păstrat ca atare, pronumele nu se poate referi decât la aștri și Puteri, astfel încât traducerea devine: „Fiecare dintre ei/ele (dintre aștri/Puteri) se naște la timpul potrivit și propriu lui/ei". Pusă în contextul Extraselor 69-71, această lectură are puține șanse să fie cea reală, pentru că în aceste paragrafe nu se

vorbește de nașterea aștrilor sau a Puterilor, ci de cea a ființelor aflate sub influența aștrilor și Puterilor. Prin urmare, am adoptat corectura urmată de O. Stahlin și de F. Sagnard de a citi: ἕκαστον δὲ <δι'> αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον („Fiecare ființă se naște <prin> acești aștri/Puteri..." sau: „sub influența acestora...", așa cum am ales să redăm pasajul).

220. Vezi *Evanghelia după Filip* (traducerea lui Louis Painchaud, în ediția Pléiade, p. 347), p. 54.31-34: „Există Puteri care sunt [folositoare] omului, fără însă a dori ca acesta să fie [salvat] pentru a sub[zista]". Cum textul copt din *Evanghelia după Filip* este lacunar, interpretarea nu poate fi decât provizorie. Oricum, atât în textul extrasului, cât și în cel al *Evangheliei după Filip* credem că se poate face o distincție între Îngeri sau Puteri hylice (demonice) și Îngeri psihici, slujitori ai Demiurgului, puteri de stânga și de dreapta, care se află într-o luptă neîncetată încă de la începutul lumii. Vezi în această privință *Tratatul tripartit*, pp. 83.34-85.15. Tocmai de aceea, credem că interpretarea lui F. Sagnard (*Extraits...*, p. 197, n. 1) de a-i considera pe Îngerii de dreapta (73.1) ca fiind Îngerii pnevmatici masculini, perechile semințelor pnevmatice feminine, este greșită. Așa cum ne sugerează și Extrasul 71.2 de mai sus, prin „dreapta" și „stânga" se redau aici Puterile psihice și materiale. De altfel, în hristologia și soteriologia valentiniene, Îngerii pnevmatici, masculini, au tocmai un rol soteriologic pregnant: fiind consubstanțiali cu Mântuitorul, abia prin unire cu ei, ca părți ale sizigiei, ajunge sămânța feminină să devină parte a trupului pnevmatic al Mântuitorului.

221. Vezi TERTULIAN, *De idololatria*, IX.4: *At enim scientia ista usque ad euangelium fuit concessa, ut Christo edito nemo exinde natiuitatem alicuius de caelo interpretetur* („Această știință însă a fost îngăduită până la Evanghelie pentru ca, după nașterea lui Hristos, nimeni să nu mai interpreteze nașterea cuiva plecând de la [semnele] cerului").

222. *Cf.* SFÂNTUL IGNATIE TEOFORUL, *Către efeseni*, 19.

223. O excelentă descriere a urcușului soteriologic pe care trebuie să-l urmeze gnosticul valentinian este făcută de A. ORBE, „La muerte de Jesús en la economía valentiniana: (continúa)", p. 664: „Eliberarea de foc, legată de Botezul lui Iisus, semnifică, din punct de vedere valentinian, o eliberare de elementul «corupător» prin excelență, ceea ce determină disoluția întregului element material, acum și în eshatologie. Botezul lui Iisus reprezintă pentru valentinieni răscumpărarea («pnevmaticului») din întregul element de corupere *internă*, iar aceasta în contrast cu Steaua Magilor, care indică (odată cu Nașterea lui Iisus) eliberarea de elementele externe (Puterile răului), și cu Pătimirile lui Iisus, care simbolizează eliberarea de orice pasiune psihică dezordonată (potrivit Extrasului 61.3). Etapele «răscumpărării» ar fi legitimate pe această cale în cea mai strictă cronologie și logică. «Pnevmaticul» trebuie eliberat mai întâi de influențele maligne exterioare; ulterior, de elementele corupătoare interne, mai întâi, *materiale*, fiind purificat de întreg elementul și întreaga pasiune materială, ajungând să trăiască în curăție nu numai în trup (cauzalitatea botezului nu afectează în mod direct trupul, ci sufletul), ci și în suflet. Dacă spiritele malefice (= materiale) murdăreau până atunci sufletul, ca urmare a botezului ele își încetează activitatea, după cum încetează, de asemenea, cu totul fatalitatea care acționa din exterior. La

urmă, are loc eliberarea de elementele *psihice*, în urma căreia «pnevmaticul» trebuie să depășească chiar viața psihică cu patimile ei (psihice), începând să trăiască «spiritual», ajungând inaccesibil oricărei patimi, fie că este materială sau psihică".

224. A se nota că relativul „Care" este plural (εἰς οὓς) și Îi redă aici pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, iar nu „numele" (singular). Pe de altă parte, am ales să explicitez ὑπεράνω γινόμενοι („ajungând mai presus") printr-o imagine spațială, deși se putea traduce și prin „ajungând superiori", pentru că sensul este aici acela de a depăși Puterile cosmice, care ne împiedică urcușul spre Pleromă. Invocarea celor trei Nume în context baptismal este făcută și mai jos, în Extrasul 80.3. Această practică ortodoxă a invocării Sfintei Treimi pare să fie comună și în valentinianism: vezi, spre exemplu, *Evanghelia după Filip*, p. 67.19, și *Tratatul tripartit*, pp. 127.25-128, unde botezul este identificat cu răscumpărarea, iar la p. 128.33-36, el este identificat chiar cu camera nupțială, pe când în expunerea Sfântului Irineu (*Împotriva ereziilor*, I.21.3) camera nupțială și botezul sunt două ritualuri distincte. Pentru invocarea Sfintei Treimi în practica baptismală ortodoxă vezi: SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâi*, 61; *Didahia celor doisprezece apostoli*, VII.3.

225. De remarcat că Clement pare să dea replica acestei viziuni valentiniene, care concepe în mod concret preexistența celor aleși, în *Selecții profetice*, 17.1-2: „1. Dumnezeu ne-a făcut pe noi pe când nu preexistam, căci, dacă am fi preexistat, ar fi trebuit să și vedem locul în care sălășluiam, precum și modalitatea de existență și motivul pentru care am ajuns aici. Iar dacă nu preexistam, atunci Dumnezeu este singura cauză a nașterii [noastre]. 2. Prin urmare, așa cum El ne-a făcut fără să fi existat înainte, tot astfel, odată născuți, El ne mântuiește prin propriul Său har, dacă ne arătăm a fi vrednici de acest lucru și pregătiți pentru el, iar dacă nu, El ne va lăsa în seama sfârșitului potrivit".

226. O interesantă paralelă la acest pasaj se regăsește în *Evanghelia Adevărului*, p. 22.13-19: „Cel care va dobândi gnoza în acest fel cunoaște de unde a venit și unde merge. Cunoaște în felul unuia care s-a îmbătat și s-a întors de la starea de beție: el s-a întors la sine însuși și a restabilit cele ce îi aparțin" (am urmat retroversiunea în greaca veche realizată de J.E. Ménard, *Évangile de vérité*, p. 42). Este foarte posibil ca atât acest pasaj din *Evanghelia Adevărului*, cât și cel citat sau rezumat de Clement (așa cum presupune și E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, p. 142, nota 9) să fi aparținut lui Valentin însuși. Pe de altă parte, acest paragraf este văzut și prezentat de obicei ca exprimând în mod sintetic viziunea gnostică asupra lumii. Așa cum bine observă însă Ismo DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, New York, 2008, pp. 29-30, cunoașterea originii și țintei ființei umane ca factor eliberator și mântuitor nu este totuși una specific gnostică, ci aparține în mod evident și tradiției iudaice, precum și tradiției creștine care se dezvoltă chiar în această perioadă a secolelor II-III d.Hr. I. Dunderberg vede diferența dintre doctrina valentiniană și alte concepții ale vremii în răspunsul dat la întrebările formulate în paragraful 78.2, anume că *această* cunoaștere, a doctrinei valentiniene, precum și ritualul botezului, așa cum este el conceput de

valentinieni, sunt factorii care îl eliberează pe creştinul autentic de închisoarea fatalităţii în care omul este ţinut prizonier de Puterile cosmice. De remarcat faptul că, în această variantă valentiniană rezumată de Clement, ritualul botezului şi gnoza (doctrina valentiniană) sunt complementare (cu un accent mai pronunţat pe gnoză), pe când din relatarea Sfântului Irineu de Lyon cu privire la această problemă (*Împotriva ereziilor*, I.21.3-4) aflăm că existau diferenţe notabile în practica ritualurilor: în vreme ce unii practicau ritualul camerei nupţiale (E. THOMASSEN, „Baptism among the Valentinians", în: David HELLHOLM et al., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, vol. 2, pp. 895-915 (p. 899) crede că practica separată a acestui ritual este o invenţie sau ţine de o neînţelegere a episcopului de Lyon), alţii practicau botezul şi mirungerea cu balsam, însoţite de invocaţii; iarăşi, alţii respingeau botezul apei şi îl ungeau pe iniţiat cu apă amestecată cu ulei; în sfârşit, ultima categorie respingea cu totul orice ritual şi accepta doar gnoza ca răscumpărare a omului interior, pnevmatic, în baza argumentului că elementele materiale (apa şi uleiul) şi cele psihice (invocaţiile) nu pot răscumpăra sămânţa pnevmatică – aceasta este poziţia autorului *Mărturiei adevărate* (NH, IX.3), p. 55, care îi critică pe valentinienii care îmbrăţişaseră practica botezului cu apă.
227. Extrasul 79 poate fi pus în legătură cu Extrasele 67 şi 68, iar prin menţiunea seminţei feminine care se transformă în bărbat, el poate fi pus în legătură şi cu Extrasul 21.3. Această din urmă paralelă ne sugerează din nou o relaţie strânsă a Secţiunii D cu primele două secţiuni ale Extraselor, A şi B.
228. Cei pe care îi renaşte Hristos.
229. Vezi comentariul lui F. Sagnard la acest pasaj în Apendicele F, p. 232: „Astfel, «moartea» [= lumea materiei şi a răului] «este distrusă prin moarte» [= renunţarea la această lume materială prin adeziunea la gnoză]; iar «stricăciunea» [materia şi răul] este distrusă «prin înviere» – înviere *pnevmatică*, ceea ce înseamnă: conştientizarea «sinelui» pnevmatic datorită gnozei". Totodată, dubletul naştere-renaştere are o semnificaţie precisă în valentinianism: „Această regenerare constă într-o transformare a «seminţei» feminine, lipsită de «formă» («amorfă»), fără contur, nici figură, într-o sămânţă «formată», desăvârşită, adică într-un element «masculin». Este doctrina curentă a valentinienilor, cunoscută prin toate documentele" (F. SAGNARD, *Extraits*..., pp. 232-233). Vezi şi *Tratatul despre înviere*, p. 45.14-24: „Mântuitorul a înghiţit moartea [...], căci El a dezbrăcat cosmosul supus stricăciunii şi l-a schimbat pentru un Eon nestricăcios şi a înviat prin faptul că a înghiţit ceea ce este vizibil prin ceea ce este invizibil şi a deschis calea nemuririi pentru noi" (am urmat traducerea lui J.P. Mahé, ediţia Pléiade, p. 101, cu mici precizări). Utilizând imaginea „înghiţirii", autorul *Tratatului* preia o temă paulină şi o pune într-un context valentinian. El înţelege de fapt învierea operată de Mântuitor în gnostic prin distrugerea din interior a elementului material, dezbrăcarea de cel psihic şi aducerea la împlinire a seminţei pnevmatice prin trezirea şi cultivarea gnozei. De altfel, puţin mai încolo, autorul *Tratatului despre înviere* afirmă (pp. 45.39-46.2): „Aceasta este învierea spirituală, cea care înghite atât învierea psihică, cât şi pe cea carnală". În acest context, trebuie să ne aducem aminte că, în Extrasul 7.5, autorul valentinian ne spune că

învierile cu trupul realizate de Mântuitor și relatate în Evanghelii sunt abia o imagine a învierii pnevmatice, care este și cea reală. Vezi și notele dedicate Extrasului 61.6.

230. În original: ἀνεπίληπτός ἐστι πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει. Vezi *Împotriva ereziilor*, I.21.5: „Sunt alții care săvârșesc ritualul răscumpărării asupra celor muribunzi chiar înaintea morții, turnând pe capul lor ulei și apă sau unguentul menționat deja împreună cu apă și rostind invocațiile pomenite, *pentru ca aceștia să fie de neapucat* și invizibili Arhonților și Puterilor"; *Cf.* și *Evanghelia după Filip*, p. 86.4-8: „Dacă cineva devine copil al camerei nupțiale, acela va primi lumina. [...] Cel care a dobândit acea lumină nu va putea fi văzut, nici nu va putea fi apucat" (am urmat traducerea lui Louis Painchaud din ediția Pléiade, p. 376).

231. Prin „a fost eliberat de întreaga triadă care sălășluiește în stricăciune" am tradus πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη. Problema care se pune aici este aceea a identificării acestei „triade (sau treimi) din stricăciune". F. Sagnard (*Extraits...*, p. 205, n. 4) mărturisește deschis că nu știe ce înseamnă. Dicționarul patristic al lui Lampe (G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, *s.v.* τριάς, II, litera B, p. 1404) notează pentru acest pasaj că este posibil ca triada să facă referire la: κόσμος, θάνατος, φθορά („lume, moarte, stricăciune"), adică exact la termenii folosiți în extrasul precedent, 80.2. Cum însă „triada" este aceea care „sălășluiește în *stricăciune*", credem că sensul triadei este unul mai specific. A. Orbe dedică expresiei un lung și erudit articol: „La trinidad maléfica (A propósito de 'Excerpta ex Theodoto' 80, 3)", în: *Gregorianum*, vol. 49, nr. 4 (1968), pp. 726-761. Cercetătorul spaniol crede că Treimii divine trebuie să-i corespundă în această expresie o treime malefică personală, care să reflecte faptul că Treimea divină este personală. Ca atare, potrivit lui A. Orbe, „treimea din stricăciune" este formată din: Diavol, Antihrist (fiul uman al Diavolului) și Duhul răutății (care se răspândește în oameni) („La trinidad maléfica", p. 758). A. Orbe observă totuși că Puterile răului, ca existențe personale, sunt în doctrina valentiniană expresii ale patimilor Înțelepciunii devenite substanțe materiale impersonale. Iar potrivit valentinienilor (și nu numai), esența materiei este stricăciunea. Prin urmare, triada din stricăciune este o triadă materială, iar ea corespunde înainte de toate triadei menționate în Extrasul 48 și descrise mai pe larg de Sfântul Irineu de Lyon *în Împotriva ereziilor*, I.5.4: „Ei susțin că substanța materială a fost alcătuită din trei patimi: din frică, din tristețe și din neliniște. Din frică și din convertire și-au dobândit originea substanțele psihice. [...] Apoi, ei învață că din tristețe au dobândit ființă duhurile răutății, de unde și-a avut originea și Diavolul, [...] dar și ființele demonice și întreaga subzistență spirituală a răului. Din groază și din neputință, precum din ceea ce era mai inert, și-au dobândit ființa, așa cum am spus înainte, elementele corporale ale lumii: din inerția groazei – pământul, din mobilitatea fricii – apa, din materializarea tristeții – văzduhul". De aceea, credem că „triada din stricăciune" are un sens mai degrabă impersonal, dat de patimile care stau la baza substanței materiale, motiv pentru care am tradus „triadă", și nu „treime", cu toate că substanța materială își poate face simțită influența prin „duhurile răutății", care sunt consubstanțiale cu ea.

232. Pentru dublul aspect al botezului vezi şi *Evanghelia după Filip* (traducerea lui L. Painchaud, ediţia Pléiade, p. 350), p. 57.23-28: „Prin apă şi prin foc orice lucru este purificat, ceea ce este vizibil prin ceea ce este vizibil, ceea ce este ascuns prin ceea ce este ascuns. Există lucruri ascunse în ceea ce este vizibil: există o apă în apă, există un foc în mir".
233. În original: τὸ σωματικὸν πνεῦμα, „pneuma corporală", adică vântul, aerul. Nu trebuie să uităm în acest context faptul că, în greaca veche, πνεῦμα poate însemna atât „vânt, aer, suflu", cât şi „spirit, duh".
234. *Cf. Evanghelia după Filip* (traducerea lui L. Painchaud, ediția Pléiade, p. 353), p. 60.6-9: „O rătăciţilor! Cei pe care Duhul îi naşte sunt şi cei pe care el îi duce în rătăcire. De aceea se spune că acelaşi duh (πνεῦμα) poate înteţi sau stinge flacăra".
235. În manuscrise: τοῦ ὀνόματος οὐ, corectată de Usener în: τοῦ ὀνόματος θεοῦ, variantă preluată de O. Stählin şi de F. Sagnard şi pe care am preluat-o şi noi. R.P. Casey preferă să renunţe la negaţia οὐ, fără a accepta însă şi corectura θεοῦ. Prin „pâine" şi „ulei" sunt înţelese aici pâinea Euharistiei şi uleiul ungerii baptismale.
236. Pentru capacitatea elementului spiritual de a penetra cu uşurinţă materia datorită constituţiei sale subtile, vezi TERTULIAN, *De baptismo*, IV.1.
237. Potrivit lui F. Sagnard, care îl citează pe Joseph Dölger (ΙΧΘΥΣ *als Kürzung der Namen Jesu*, Münster-in-W., Band 1, 1910, p. 70; *Der Exorzismus in altchristliche Taufrituel*, Paderborn, 1909, p. 160, *apud* F. SAGNARD, *Extraits...*, Appendice F, p. 238), aceasta este prima menţiune, în literatura creştină, a apei exorcizate ca apă consacrată în vederea botezului. Vezi în acest sens şi E. THOMASSEN, „Baptism among the Valentinians", p. 898.
238. Manuscrisele prezintă o lacună aici şi nu au decât χειρῶν („mâinilor" sau „de mâini"). Pentru a suplimenta lacuna, F. Sagnard propune θέσεις („puneri"), în vreme ce O. Stählin şi R.P. Casey urmează sugestia lui P. Ruben, care a propus ἐπάρσεις („ridicări/înălţări"). Am urmat propunerea lui F. Sagnard, ţinând cont de un pasaj similar din HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, introduction, traduction et notes par Bernard Botte, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984, cap. 20, p. 78, care menţionează „punerea mâinilor" asupra catehumenilor care urmează a fi botezaţi în vederea exorcizării. Practica prebaptismală a rugăciunilor, postului, îngenuncherilor şi privegherilor este menţionată şi de TERTULIAN, *De baptismo*, XX.1.
239. Prin veşmântul exterior am tradus formula generală τά... ἔξο, „cele din afară". Nu trebuie să uităm însă că trupul material şi chiar sufletul sunt în doctrina valentiniană lepădate succesiv ca nişte haine de către omul pnevmatic în drumul spre Pleromă. În altă ordine de idei, trebuie să remarcăm în acest context că valentinienii sunt printre primii care să-şi pună problema efectului pe care îl are botezul asupra credinciosului.
240. În original: σαλεύεται. Verbul a fost folosit şi în propoziţia precendentă cu referire la ispitele care „tulbură veşmântul exterior" al celui botezat. Prin urmare, verbul σαλεύω joacă rol de conector între Extrasele 84 şi 85: veşmântul exterior al celui botezat este tulburat tot aşa cum veşmântul exterior al Mântuitorului valentinian, modelul seminţelor pnevmatice, a fost tulburat după botez. După botez, cel botezat mai poate fi „apucat" doar de

veșmintele exterioare, de învelișurile material și psihic, astfel încât pnevmaticului i se cere să aplice o asceză și o etică al căror rezultat este spulberarea (vezi Extrasul 3.2) din interior a elementului material, interpretat a fi „neghina", „vrăjmașul", „legea care se războiește cu legea minții mele", „sămânța Diavolului" (vezi Extrasul 52). Învierea este astfel propriu-zis gnoza pusă la lucru, cea care distruge stricăciunea, iar punctul culminant al învierii este tocmai moartea propriu-zisă, în urma căreia sămânța, ajunsă la maturitate, se eliberează complet de tot ceea ce o ține în acest cosmos deficient (vezi Extrasul 80.2: „Ei mor pentru lume, dar trăiesc pentru Dumnezeu, pentru ca moartea să fie distrusă prin moarte, iar stricăciunea prin înviere").

241. *Cf.* Clement Alexandrinul, *Quis diues saluetur?*, 23.3.

VALENTIN ȘI VALENTINIENII
– FRAGMENTE COMENTATE –

INTRODUCERE

Partea a doua a acestei lucrări se dorește a fi o completare a *Extraselor din Theodot*, una care să meargă la sursele concepțiilor valentiniene care pot fi deduse din *Extrase*. Așa cum se va vedea din analiza fragmentelor valentiniene, numeroase locuri obscure din prima parte a volumului și din cea de-a doua parte se pot lumina reciproc, astfel încât o mai bună înțelegere a *Extraselor* ne poate duce la o mai bună înțelegere a fragmentelor, iar acestea, la rândul lor, pot arunca o lumină nouă asupra *Extraselor*, dar și asupra altor documente valentiniene și despre valentinieni. Coloana vertebrală a acestei părți secunde o constituie fragmentele lui Valentin, pe care am ales să le completăm cu toate observațiile făcute de Clement în *Stromate* cu privire la Valentin și valentinieni, tocmai pentru a avea un cadru hermeneutic cuprinzător în vederea evaluării originilor valentinianismului și a trăsăturilor lui doctrinare specifice. Singura completare necesară pe care a trebuit să o alăturăm acestui mic corpus este un fragment al lui Valentin (Fragmentul 8) care s-a păstrat în opera lui Pseudo-Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*. În afara acestuia, *Stromatele* lui Clement rămân singura noastră sursă unanim acceptată a unor fragmente autentice din operele lui Valentin.

Spre deosebire de alte culegeri comentate ale fragmentelor lui Valentin, am ales să redăm în mod intenționat și contextul în care Clement citează aceste pasaje. Considerăm că această alegere este justificată atât din punct de vedere metodologic, cât și hermeneutic. Spre deosebire de încercarea programatică a cercetătorului german Christoph Markschies de a citi (în lucrarea sa *Valentinus gnosticus?*[1], cea mai consistentă analiză a fragmentelor lui Valentin) aceste pasaje pe cât posibil fără nicio referire la contextul polemic în care le citează Clement sau chiar discreditându-l,

[1] Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992.

în interpretarea pe care am făcut-o am considerat că inclusiv un astfel de context, analizat critic, firește, poate oferi indicii esențiale de lectură. Totodată, considerăm că a exclude din discuție, așa cum face de cele mai multe ori Ch. Markschies, interpretarea pe care Clement o dă fragmentelor și doctrinei lui Valentin doar pentru că scriitorul alexandrin ar fi un martor ostil celui pe care îl citează nu poate fundamenta o analiză istorică pe cât posibil nepărtinitoare, pentru că mărturia unui adversar al poziției pe care acesta o combate nu constituie în sine un argument pentru a considera că adversarul este în mod necesar lipsit de onestitate în mărturia lui. Aceasta cu atât mai mult cu cât Clement îl citează pozitiv pe Valentin în două locuri, iar pe valentinieni în general în alte trei contexte. Putem aici adăuga că, spre deosebire de Sfântul Irineu de Lyon, Clement nu-i acuză niciodată pe valentinieni de licențiozitate pentru a-i discredita, ci se păstrează în critica lui strict la un nivel teoretic. În plus, așa cum am văzut deja și în *Extrase*, Clement preia de multe ori termeni tehnici din doctrina valentiniană și îi adaptează propriei viziuni. Toate aceste „circumstanțe atenuante" fac, din punctul nostru de vedere, ca mărturia scriitorului alexandrin, cuprinsă în contextul pe care îl oferă citatelor pe care le dă, să fie demnă de luat în considerare. Avem de-a face, apoi, cu un scriitor binecunoscut pentru erudiția și subtilitatea de care a dat dovadă, astfel încât a miza, așa cum procedează uneori Ch. Markschies, pe slaba cunoaștere a operelor din care Clement extrage fragmentele lui Valentin și pe o posibilă lipsă de subtilitate interpretativă în evaluarea poziției doctrinare reale a lui Valentin considerăm că este o premisă hermeneutică lipsită de fundament.

Din această opțiune metodologică și hermeneutică a lui Ch. Markschies derivă o alta: cercetătorul german combate până la evitare orice context gnostic și în special orice context care l-ar putea apropia pe Valentin de doctrinele dezvoltate de discipolii săi, pentru a face din el un teolog platonizant de secol doi aproape cu nimic diferit de alți teologi creștini ai aceleiași perioade, considerați a fi „ortodocși". Din acest punct de vedere, am urmat în cercetarea noastră linia mult mai realistă a cercetătorului norvegian Einar Thomassen, care, la sfârșitul lucrării sale deja citate în repetate rânduri, *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians"*, oferă o interpretare a fragmentelor care pune în lumină legăturile dintre maestru și discipoli. Am încercat să oferim la rândul nostru alte

exemple, neobservate până acum, care să probeze nu numai fundalul gnostic de la care a plecat Valentin, ci și continuitatea dintre acesta și discipolii săi. În mod evident, acest lucru nu înseamnă că trebuie să citim în doctrina valentinienilor doctrina lui Valentin. Simplu și direct spus: nu știm care a fost doctrina lui Valentin. Nici măcar nu știm dacă a avut un sistem doctrinar bine conturat sau nu. Puținele fragmente care ne-au rămas din operele lui nu ne legitimează să reconstituim o doctrină propriu-zisă, cu toate că bogatele mitologii dezvoltate de discipolii săi ne îndreptățesc să bănuim măcar că acestea vor fi avut un fundament în opera maestrului. Dacă nu putem reconstrui o doctrină propriu-zisă, putem totuși să reconstruim secvențe doctrinare, analizând cu minuție fragmentele și punându-le în legătură cu ceea ce știm despre Valentin și valentinieni din operele lor și din alte surse. Considerăm că această abordare poate da rezultate care să fie mai apropiate de ceea ce va fi crezut Valentin decât o strategie hermeneutică ce pleacă în reconstituirea doctrinei lui de la cel mai mic numitor comun de trăsături doctrinare pe care le întâlnim în toate sistemele valentiniene pe care le cunoaștem. Dacă aceste trăsături comune nu găsesc o confirmare în puținele fragmente rămase, atunci alăturarea lor într-o reconstrucție a unei „doctrine a lui Valentin" nu produce altceva decât speculații mai mult sau mai puțin plauzibile[2].

---

[2] Acest tip de metodă a fost urmată de Gilles QUISPEL, „The Original Doctrine of Valentinus", în: *Gnostic Studies*, Vol. I, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul, 1974, pp. 27-37 (articolul a fost publicat prima dată în *Vigiliae Christianae*, No. 1, 1947, pp. 43-73); Gilles QUISPEL, „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 50, No. 4, 1996, pp. 327-352; E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 426-429. Evident, ambii cercetători sunt conștienți că o astfel de metodă nu poate obține decât rezultate ipotetice. În plus, multe dintre observațiile celor doi cercetători sunt pertinente, mai ales atunci când trăsături determinate pe baza metodei celui mai mic numitor comun pot fi apropiate de sugestii din fragmente, însă atunci când această apropiere nu este posibilă, ele pot duce la rezultate îndoielnice. Spre exemplu, potrivit lui G. QUISPEL, „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic", p. 332, „un lucru este sigur: *Evanghelia Adevărului* este în acord cu fragmentele păstrate ale lui Valentin și cu sistemul acestuia, așa cum a fost el transmis de Irineu, *Aduersus haereses*, I.11.1". Pe de altă parte, E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 23-27, respinge posibilitatea ca paragraful 11.1 din prima carte a *Împotriva ereziilor* să redea doctrina autentică a lui Valentin. În vreme ce suntem la rândul nostru de acord că fragmentele și *Evanghelia Adevărului* se află într-un strâns raport și că cel puțin anumite aspecte ale doctrinei, așa cum au fost ele relatate de Sfântul Irineu, ar putea fi atribuite lui Valentin, totuși nu credem că veridicitatea mărturiei Sfântului Irineu poate fi probată, pur și simplu pentru că nu avem posibilitatea să o verificăm prin apropierea de fragmente, întrucât între acestea nu există nici

În același timp, nu trebuie să uităm că, din puținele informații pe care le avem despre el, Valentin a fost mai degrabă un autor de poeme, chiar psalmi, omilii și scrisori, decât de opere teoretice. Desigur, acest fapt nu exclude ca el să fi compus și opere doctrinare, dar simplul fapt că Clement și Pseudo-Hipolit au citat din compoziții mai curând literare decât doctrinare ne sugerează că primele erau și cele mai citite și citate. Iar analiza fragmentelor ne arată că legăturile pe care le putem observa între Valentin și discipolii săi sunt în primă instanță date de termeni, concepte, imagini, metafore, decât de adevărate secvențe doctrinare pe care să le putem identifica. Prin urmare, analiza a plecat de la astfel de indicii terminologice și literare pentru a ajunge apoi la secvențe doctrinare cu ajutorul cărora să putem contura cel puțin o viziune teologico-filosofică. Înainte însă de a rezuma rezultatele cercetării pe care am întreprins-o, se impune o evaluare minimală a puținelor date biografice pe care le avem despre Valentin.

Viața

Singurele informații pe care le deținem cu privire la viața lui Valentin sunt furnizate de adversarii școlii valentiniene, motiv pentru care ele trebuie analizate cu circumspecție. Mărturiile aparțin Sfântului Irineu de Lyon, lui Tertulian, lui Clement Alexandrinul și Sfântului Epifanie de Salamina. Deși, cronologic, Sfântul Epifanie este ultimul, începem cu acesta din urmă pentru că el ne dă câteva detalii despre locul de origine și începuturile activității lui Valentin.

Din *Panarion*, 31.2.2-3 aflăm următoarele: „Cei mai mulți nu cunosc patria sau locul de naștere al lui Valentin, căci pentru niciun autor de istorii nu a fost ușor să indice locul nașterii acestuia. Cu toate acestea, la urechile noastre a ajuns un zvon, motiv pentru care nu-l vom trece cu vederea, deși nu putem indica locul lui de naștere – pentru că, dacă trebuie să spunem adevărul, este o chestiune îndoielnică; așadar, nu voi trece sub tăcere ceea ce ne-a parvenit din partea unora. Astfel, unii au spus că el s-a născut ca phrebonit, ca paraliot în Egipt și că și-a primit educația elenă în Alexandria". Așa cum vedem, informația privind locul de origine al

---

măcar unul care să discute structura Pleromei sau aspecte importante ale hristologiei. Tocmai de aceea, a specula pe baza celui mai mic numitor comun de trăsături poate să ducă la concluzii radical opuse, după cum vedem din exemplul de mai sus.

lui Valentin este mai mult un zvon, iar Ch. Markschies insistă pe bună dreptate că informația nici nu trebuie considerată a fi altceva decât ceea ce chiar Sfântul Epifanie ne spune că este: un zvon[3]. Pe de altă parte, observația privind faptul că Valentin s-a format în Alexandria are mult mai multe șanse să fie reală dacă ne gândim că aproape toate fragmentele pe care le deținem din operele lui sunt furnizate de Clement, un autor care a activat la rândul lui în Alexandria și care cunoaște destul de bine doctrina valentiniană. Prin urmare, nu știm cu siguranță dacă Valentin este originar din Paralia, o regiune de coastă din nordul Egiptului, și dacă de aici a venit în Alexandria pentru a-și primi educația, însă informația nici nu este lipsită de plauzibilitate[4], acesta fiind probabil și motivul pentru care Sfântul Epifanie a notat-o, chiar dacă o considera doar un zvon.

Oricum ar fi, Valentin nu a rămas în Alexandria, ci a venit în capitala imperiului, la Roma. Este informația pe care ne-o dă Sfântul Irineu de Lyon, în *Împotriva ereziilor*, III.4.3: „Valentin a venit la Roma sub Hyginus, a ajuns la apogeul carierei sub Pius și a rămas până pe vremea lui Anicet". Informația este prețioasă pentru că ne oferă un cadru temporal destul de precis pentru șederea lui Valentin la Roma. Astfel, Valentin va fi venit în capitală cândva între anii 136 și 140, perioada aproximativă a episcopatului lui Hyginus, va fi ajuns la apogeul activității sale între anii 140 și 155, sub episcopatul lui Pius, și va fi plecat din Roma între anii 155 și 166, sub episcopatul lui Anicet[5]. Dacă legăm această informație de cea pe care ne-o dă Clement în *Stromate*, VII.106.4, anume că „inventatorii de secte[6] au apărut mai târziu, cam în timpul domniei lui Hadrian, și s-au întins până în vremea lui Antoninus cel Bătrân", potrivit lui Ch. Markschies am putea stabili ca *terminus ad quem* pentru rămânerea lui Valentin la Roma anul 161[7], anul morții lui Antoninus Pius sau „cel Bătrân". Deși posibilă, această legătură între informația oferită de episcopul de Lyon și cea oferită de Clement nu este necesară,

[3] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 315.

[4] Este și concluzia lui E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 418.

[5] Plecând de la această informație oferită de episcopul de Lyon, s-a dedus că Valentin se va fi născut la cumpăna dintre primele două secole d.Hr. Ceea ce înseamnă că în momentul ajungerii la Roma ereziarhul va fi avut în jur de 35 de ani. Vezi Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 298.

[6] În context, Clement îi are în vedere pe Basilide, Valentin și Marcion.

[7] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 299.

întrucât cel din urmă ne vorbește de perioada până la care s-a întins activitatea celor mai mari ereziarhi ai secolului al II-lea, ceea ce nu coincide în mod necesar cu perioada șederii lui Valentin la Roma. Cu toate acestea, legătura nici nu poate fi scoasă din discuție.

În altă ordine de idei, Ch. Markschies atrage pe bună dreptate atenția asupra contextului polemic în care episcopul de Lyon își plasează informația. De la paragraful 3.1 al cărții a treia din *Împotriva ereziilor*, autorul creștin discută despre „Tradiția apostolilor" și își prezintă argumentul privind succesiunea episcopilor cu pornire de la apostoli pentru a justifica originea Bisericii și, implicit, a doctrinei acesteia, ca având-și fundamentul în predica și faptele Mântuitorului și în mărturia și propovăduirea apostolilor. În oglindă, episcopul de Lyon stabilește apoi o succesiune a ereziarhilor, pentru a arăta că aceștia, precum și sectele cărora le-au dat naștere, sunt posteriori Bisericii, strategie pe care o va urma și Clement. Prin urmare, avem de-a face cu o informație condiționată retoric. Cu toate acestea, ea se coroborează bine cu celelalte – puține – informații pe care le avem despre viața lui Valentin, astfel încât nu avem motive serioase să ne îndoim de autenticitatea ei. În plus, dispunem și de mărturia Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, care, în *Dialogul cu iudeul Tryphon*, 35.6, îi menționează pe valentinieni alături de marcioniți, basilidieni și saturnilieni. În sine, menționarea valentinienilor nu ar avea o relevanță pentru coroborarea informației privind șederea lui Valentin la Roma, însă argumentul Sfântului Iustin din capitolul 35 al *Dialogului cu iudeul Tryphon* îi privește de fapt pe inițiatorii de secte, grupări care își primesc numele – din „partea noastră", precizează Iustin – de la fondatorii lor: valentinienii de la Valentin, marcioniții de la Marcion etc. Prin urmare, Sfântul Iustin îl menționează indirect pe Valentin, într-o lucrare datată în jurul anilor 150-155 d.Hr.[8]. Dacă ținem apoi cont de faptul că, în *Dialog*, Sfântul Iustin menționează o altă lucrare a lui, *Apologia întâi*[9], care la rândul ei menționează un tratat din păcate pierdut împotriva tuturor ereziilor[10], iar acesta îi avea cel mai probabil în vedere și pe valentinieni, posibil chiar pe Valentin, atunci tratatul poate fi datat chiar mai devreme, între anii

[8] Vezi E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 417, n. 2.

[9] SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Dialogul cu iudeul Tryphon*, 120.6.

[10] SFÂNTUL IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâi*, 26.8: σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων.

140 și 150, ceea ce înseamnă că, în mai puțin de zece ani, Valentin a reușit să adune în jurul său la Roma un număr de discipoli, pe care Sfântul Iustin îi va fi numit deja valentinieni încă înainte de alcătuirea *Dialogului*. Acest detaliu ne spune ceva despre impresionanta capacitate a lui Valentin de a aduna în jurul său discipoli, și nu dintre cei de mică anvergură, dacă ne gândim doar la nume precum Ptolemeu și Heracleon, ambii discipoli, se pare, din perioada romană[11]. De altfel, spre sfârșitul secolului, gruparea valentinienilor trebuie să se fi dezvoltat, definit și organizat mult mai bine, pentru că deja în deceniul șapte și începutul celui de-al optulea, Sfântul Irineu de Lyon își începe opera de combatere a unei secte pe care o concepea a fi ultima și cea mai dezvoltată dintre erezii, astfel încât respingerea doctrinei ei însemna pentru autorul creștin respingerea tuturor celorlalte erezii.

Despre perioada romană a lui Valentin dispunem și de alte trei mărturii, toate aparținând lui Tertulian. Într-o lucrare mai timpurie, *De praescriptione haereticorum*, capitolul 29, Tertulian folosește același argument al întâietății adevărului față de copia lui și a Bisericii față de erezii, pentru ca în capitolul 30.1-2 să afirme: „Unde era atunci Marcion, armatorul pontic, studiosul filosofiei stoice? Unde era Valentin, adeptul filosofiei platonice? Într-adevăr, se știe că ei nici măcar nu au trăit cu mult timp în urmă, cam în timpul principatului lui Antoninus, și că, la început, au crezut în doctrina ortodoxă în Biserica Romei, sub episcopatul Fericitului Eleutheros, până când, din cauza curiozității lor veșnic neliniștite, prin care îi corupeau chiar și pe frați, ei au fost alungați de două ori la rând". Majoritatea cercetătorilor cred că menționarea lui Eleutheros trebuie să fie o greșeală, întrucât principatul lui Antoninus Pius se întinde între anii 138-161, pe când episcopatul lui Eleutheros, între anii 174-189. În schimb, menționarea principatului lui Antoninus pare să-l confirme pe Clement. Tertulian îi asociază în același sens pe Marcion și pe Valentin și în *De carne Christi*, I.2-3: „2. Pentru a tăgădui carnea lui Hristos, Marcion a tăgăduit și nașterea Lui; sau, pentru a tăgădui nașterea lui Hristos, el a tăgăduit și carnea Lui – de bună seamă, pentru ca nașterea și carnea să nu-și dea mărturie una alteia, de vreme ce nu există

[11] Ptolemeu și Heracleon sunt menționați ca aparținând școlii italice a valentinianismului de PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.35.6.

naștere fără carne, nici carne fără naștere. 3. Vezi bine, ca și cum el nu s-ar fi putut folosi de aceeași licență eretică, în așa fel încât, odată admisă carnea, să nege nașterea, așa cum a făcut Apelles, care i-a fost discipol, iar apoi apostat; sau, mărturisind atât carnea, cât și nașterea, să le dea o altă interpretare, așa cum a făcut Valentin, împreună cu care a fost discipol și apostat" (*aut et carnem et natiuitatem confessus aliter illas interpretari, ut condiscipulus et condesertor eius Valentinus*). *Condiscipulus* și *condesertor* pun aici o ușoară problemă de interpretare, pentru că, înainte, Tertulian îl făcuse pe Apelles *discipulus et postea desertor ipsius* („discipol, iar apoi apostat al lui Marcion"), astfel încât remarca privitoare la Valentin poate fi interpretată ca fiind pusă în paralel cu cea privitoare la Apelles, Valentin devenind astfel, împreună cu Apelles, „discipol și apostat" al lui Marcion. Cum însă nu avem nicio mărturie potrivit căreia Valentin ar fi fost discipolul lui Marcion, iar structura frazei ne invită la a-l pune pe Valentin pe același palier cu Marcion, rezultă că interpretarea corectă a frazei este aceea în care Valentin este alături de Marcion „discipol și apostat". Discipol al cui și apostat față de ce? Evident, al Bisericii și față de Biserică. În acest caz, potrivit lui Tertulian, atât Marcion, cât și Valentin au fost mai întâi considerați a fi ortodocși, pentru a deveni mai târziu heterodocși. În ceea ce-l privește pe Marcion, știm, plecând tot de la mărturia lui Tertulian, dar din *Aduersus Marcionem*, I.19, că el s-a separat de Biserică în jurul anului 144. În privința lui Valentin însă nu există nicio astfel de mărturie; ba chiar atitudinea lui Ptolemeu din *Epistola către Flora* lasă de înțeles că cel puțin valentinienii din Roma vor fi respins și poziția radicală a lui Marcion și că se considerau la rândul lor ca aparținând Bisericii.

O a treia mărturie a lui Tertulian vine să le pună însă în discuție pe primele două. *Aduersus ualentinianos*, IV.1-2: „Valentin spera să obțină episcopatul [Romei], atât datorită capacităților sale intelectuale, cât și a elocvenței de care dădea dovadă; un altul a obținut însă scaunul de episcop, în baza privilegiului dat de mărturia depusă în timpul persecuției; indignat, Valentin s-a rupt de Biserica a cărei doctrină este autentică, așa cum obișnuiesc să facă sufletele care, odată ce au fost ațâțate de perspectiva întâietății, ard de dorința de a se răzbuna. 2. Astfel, a întors armele împotriva adevărului și a dat peste sămânța unei vechi teorii...". Potrivit acestei observații, Valentin nu mai pare să fi apostaziat alături de Marcion

din cauza „curiozității nepotolite", ci din cauza unei dispute privind funcția de episcop al Romei. În vreme ce Ch. Markschies tinde să dea cel puțin o șansă ca această mărturie să conțină ceva adevărat în ea[12], E. Thomassen o respinge cu totul[13], în afară de remarca privind elocvența și capacitățile intelectuale ale lui Valentin[14].

Potrivit ambilor cercetători, ultima remarcă a lui Tertulian, mai ales în ceea ce privește dorința lui Valentin de a accede la funcția de episcop al Romei, se lovește de realitatea organizării grupărilor creștine din Roma în acel moment. Cercetarea recentă[15] subliniază faptul că, în ciuda imaginii centralizate pe care ne-o conturează tradiția, a unei linii succesorale romane care coboară până la Apostolii Petru și Pavel, comunitățile creștine din Roma erau mult mai descentralizate decât se crede. În plus, nici nu s-ar putea vorbi de o episcopie centralizată decât spre sfârșitul secolului al II-lea, astfel încât Valentin nu ar fi avut un scaun pentru care să se lupte. Spre deosebire de Ch. Markschies, E. Thomassen nu observă totuși că, acceptată la modul radical, așa cum pare să facă el, această viziune pune sub semnul întrebării chiar informația furnizată de Sfântul Irineu de Lyon, pe care cercetătorul norvegian nu o contestă. Pe de altă parte, Ch. Markschies acceptă viziunea descentralizării, dar notează că este posibil ca, de vreme ce Valentin se afla la conducerea unei comunități de credincioși, el să fi dorit să ajungă la o postură mai înaltă în întreaga comunitate creștină din Roma[16]. Cercetătorul german își fundamentează ipoteza și pe faptul că, din ceea ce știm de la Clement, Valentin a compus omilii. Or acest tip de compoziție era folosit și în secolul al II-lea de cei care se bucurau de un anumit prestigiu în comunitățile creștine sau chiar le conduceau. De aceea – și aceasta este o concluzie pe care o împărtășim – Valentin se bucura de un prestigiu care îl va fi propulsat la conducerea unei comunități creștine din Roma. Pe de altă parte, posibilitatea ca Valentin să se fi luptat pentru o poziție ecleziastică nu credem că are șanse mari de a fi reală, pentru că, dacă informația ar fi avut măcar un sâmbure de adevăr, cel mai probabil

---

[12] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 307-310.
[13] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 420.
[14] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 421.
[15] Vezi mai ales Peter LAMPE, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, Translated by Michael Steinhauser, Fortress Press, Minneapolis, 2003.
[16] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 309-310.

că Sfântul Irineu ar fi relatat ceva similar, cu atât mai mult cu cât nu era genul de informație care să fie trecută cu vederea, iar episcopul de Lyon era destul de bine informat cu privire la istoria și situația Bisericii romane.

Din punctul nostru de vedere, chiar dacă în acea perioadă comunitatea creștină din Roma nu era atât de centralizată cum s-a crezut, existând grupări care nu erau neapărat legate la o sursă unică de autoritate, totuși existența lor nu era atât de anarhică încât să nu comunice între ele, așa cum crede E. Thomassen[17]. Dovada o constituie chiar faptul că, în momentul în care Marcion convoacă un sinod la Roma pentru a-și propune propriul canon evanghelic, comunitatea se adună și respinge canonul marcionit – ceea ce dă de înțeles că această comunitate se concepe pe sine ca o unitate chiar în anul 144, când a fost convocat sinodul. Și nimic nu ne împiedică să credem că o va fi făcut și înainte de acest moment.

Prin urmare, ceea ce rămâne din mărturia lui Tertulian este șederea lui Valentin la Roma sub principatul lui Antoninus Pius și faptul că va fi fost un om de un talent excepțional, atât prin capacitatea lui intelectuală, cât și prin elocvența lui. Acest lucru ne poate fi confirmat și din altă sursă. În *Comentariul la Osea*, II.10.v.1[18], Fericitul Ieronim spune: „Pământul ereticilor este unul fertil, dar, deși au primit de la Dumnezeu o ascuțime a spiritului și a inteligenței pentru a transforma calitățile naturale într-o cinstire adusă lui Dumnezeu, ei și-au făcut din ele idoli. Căci nimeni nu poate urzi o erezie dacă nu este dotat cu o inteligență sclipitoare și nu deține daruri naturale care au fost create cu măiestrie de Dumnezeu. Un astfel de om a fost Valentin, un altul, Marcion, despre care citim că au fost oameni foarte învățați".

Prin urmare, Valentin trebuie să fi trăit la Roma între anii 136 și poate 161, anul morții lui Antoninus Pius. Remarcabil în privința acestui personaj este faptul că, deși va fi activat vreme de aproximativ 25 de ani în capitala imperiului, timp în care a creat o adevărată școală, despre el personal și despre învățătura lui știm extrem de puține lucruri. Pare că a vrut mai degrabă să rămână în umbră. Oricum, fascinația pe care o va fi exercitat trebuie să fi fost foarte mare, mai ales dacă ținem cont de faptul că unele dintre scrierile

[17] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 421.
[18] *PL* 25, 902.

lui erau comentate de discipoli asemenea unor scrieri canonice[19]. În plus, viziunea lui teologico-filosofică trebuie să-i fi impulsionat pe discipolii săi în a crea adevărate sisteme mitologice cu substrat filosofic, dar și creștin, astfel încât se poate spune că aceste sisteme constituie printre primele sinteze – respinse de scriitorii bisericești ai vremii – de teologie și filosofie greacă. Activitatea lui Valentin la Roma trebuie să fi fost în același timp una de călăuzire a comunității pe care o forma și impulsiona prin omilii, scrisori, poeme și cuvântări – genul de scrieri din care ne-au rămas fragmentele lui.

În ce circumstanțe se va fi produs plecarea lui din capitala imperiului, nu știm. Același Epifanie de Salamina ne raportează o informație ciudată: „Valentin a predicat și în Egipt, motiv pentru care sămânța lui a rămas și încă se regăsește în Egipt asemenea rămășițelor de oase ale unei vipere, în Athribitis, Prosopitis, Arsinoetis, în Theba, în părțile de jos ale Paraliei și în Alexandria; ba chiar, mergând la Roma, a predicat și acolo. Și, pe când se îndrepta spre Cipru, întrucât a suferit un naufragiu real din cauze naturale, și-a abandonat credința și și-a abătut mintea [de la adevăr]. Căci, înainte de acest eveniment, în locurile menționate, se credea că are parte de evlavie și de dreaptă credință. Dar în Cipru s-a aruncat în sfârșit în cea mai josnică impietate și s-a adâncit pe sine în această răutate proclamată de el"[20]. Din această mențiune a Sfântului Epifanie se deduce că Valentin își făcuse simțită influența mai ales în partea de nord a Egiptului printr-o activitate de predicare înainte de a veni la Roma. Aceasta poate fi o informație veridică. În schimb, naufragiul suferit înainte de a ajunge în Cipru, eveniment în urma căruia și-ar fi pierdut credința, este o informație lipsită de credibilitate. Potrivit Sfântului Epifanie, înainte de naufragiu, Valentin era considerat un creștin care ținea mai mult sau mai puțin linia doctrinară a Bisericii, pentru ca deodată, în urma unui naufragiu, să fie zdruncinat interior. Spusele Sfântului Epifanie nu numai că intră în contradicție cu ceea ce spune Tertulian, anume că în Roma s-ar fi produs îndepărtarea lui de Biserică, dar sunt neverosimile dacă ne gândim că efectul prezenței lui Valentin la Roma a fost cu siguranță constituirea unei comunități și poate

---

[19] Vezi remarca lui Tertulian din *De carne Christi*, discutată mai jos în comentariul la Fragmentul 8 al lui Valentin.

[20] Sfântul Epifanie de Salamina, *Panarion*, 31.7.1-2.

că Sfântul Irineu ar fi relatat ceva similar, cu atât mai mult cu cât nu era genul de informație care să fie trecută cu vederea, iar episcopul de Lyon era destul de bine informat cu privire la istoria și situația Bisericii romane.

Din punctul nostru de vedere, chiar dacă în acea perioadă comunitatea creștină din Roma nu era atât de centralizată cum s-a crezut, existând grupări care nu erau neapărat legate la o sursă unică de autoritate, totuși existența lor nu era atât de anarhică încât să nu comunice între ele, așa cum crede E. Thomassen[17]. Dovada o constituie chiar faptul că, în momentul în care Marcion convoacă un sinod la Roma pentru a-și propune propriul canon evanghelic, comunitatea se adună și respinge canonul marcionit – ceea ce dă de înțeles că această comunitate se concepe pe sine ca o unitate chiar în anul 144, când a fost convocat sinodul. Și nimic nu ne împiedică să credem că o va fi făcut și înainte de acest moment.

Prin urmare, ceea ce rămâne din mărturia lui Tertulian este șederea lui Valentin la Roma sub principatul lui Antoninus Pius și faptul că va fi fost un om de un talent excepțional, atât prin capacitatea lui intelectuală, cât și prin elocvența lui. Acest lucru ne poate fi confirmat și din altă sursă. În *Comentariul la Osea*, II.10.v.1[18], Fericitul Ieronim spune: „Pământul ereticilor este unul fertil, dar, deși au primit de la Dumnezeu o ascuțime a spiritului și a inteligenței pentru a transforma calitățile naturale într-o cinstire adusă lui Dumnezeu, ei și-au făcut din ele idoli. Căci nimeni nu poate urzi o erezie dacă nu este dotat cu o inteligență sclipitoare și nu deține daruri naturale care au fost create cu măiestrie de Dumnezeu. Un astfel de om a fost Valentin, un altul, Marcion, despre care citim că au fost oameni foarte învățați".

Prin urmare, Valentin trebuie să fi trăit la Roma între anii 136 și poate 161, anul morții lui Antoninus Pius. Remarcabil în privința acestui personaj este faptul că, deși va fi activat vreme de aproximativ 25 de ani în capitala imperiului, timp în care a creat o adevărată școală, despre el personal și despre învățătura lui știm extrem de puține lucruri. Pare că a vrut mai degrabă să rămână în umbră. Oricum, fascinația pe care o va fi exercitat trebuie să fi fost foarte mare, mai ales dacă ținem cont de faptul că unele dintre scrierile

[17] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 421.
[18] *PL* 25, 902.

lui erau comentate de discipoli asemenea unor scrieri canonice[19]. În plus, viziunea lui teologico-filosofică trebuie să-i fi impulsionat pe discipolii săi în a crea adevărate sisteme mitologice cu substrat filosofic, dar și creștin, astfel încât se poate spune că aceste sisteme constituie printre primele sinteze – respinse de scriitorii bisericești ai vremii – de teologie și filosofie greacă. Activitatea lui Valentin la Roma trebuie să fi fost în același timp una de călăuzire a comunității pe care o forma și impulsiona prin omilii, scrisori, poeme și cuvântări – genul de scrieri din care ne-au rămas fragmentele lui.

În ce circumstanțe se va fi produs plecarea lui din capitala imperiului, nu știm. Același Epifanie de Salamina ne raportează o informație ciudată: „Valentin a predicat și în Egipt, motiv pentru care sământa lui a rămas și încă se regăsește în Egipt asemenea rămășițelor de oase ale unei vipere, în Athribitis, Prosopitis, Arsinoetis, în Theba, în părțile de jos ale Paraliei și în Alexandria; ba chiar, mergând la Roma, a predicat și acolo. Și, pe când se îndrepta spre Cipru, întrucât a suferit un naufragiu real din cauze naturale, și-a abandonat credința și și-a abătut mintea [de la adevăr]. Căci, înainte de acest eveniment, în locurile menționate, se credea că are parte de evlavie și de dreaptă credință. Dar în Cipru s-a aruncat în sfârșit în cea mai josnică impietate și s-a adâncit pe sine în această răutate proclamată de el"[20]. Din această mențiune a Sfântului Epifanie se deduce că Valentin își făcuse simțită influența mai ales în partea de nord a Egiptului printr-o activitate de predicare înainte de a veni la Roma. Aceasta poate fi o informație veridică. În schimb, naufragiul suferit înainte de a ajunge în Cipru, eveniment în urma căruia și-ar fi pierdut credința, este o informație lipsită de credibilitate. Potrivit Sfântului Epifanie, înainte de naufragiu, Valentin era considerat un creștin care ținea mai mult sau mai puțin linia doctrinară a Bisericii, pentru ca deodată, în urma unui naufragiu, să fie zdruncinat interior. Spusele Sfântului Epifanie nu numai că intră în contradicție cu ceea ce spune Tertulian, anume că în Roma s-ar fi produs îndepărtarea lui de Biserică, dar sunt neverosimile dacă ne gândim că efectul prezenței lui Valentin la Roma a fost cu siguranță constituirea unei comunități și poate

---

[19] Vezi remarca lui Tertulian din *De carne Christi*, discutată mai jos în comentariul la Fragmentul 8 al lui Valentin.

[20] SFÂNTUL EPIFANIE DE SALAMINA, *Panarion*, 31.7.1-2.

chiar a unei școli[21], în care discipolii săi au produs sisteme criticate încă de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful.

Prin urmare, ceea ce putem spune cu un anumit grad de plauzibilitate despre viața unuia dintre cei mai importanți ereziarhi ai secolului al II-lea d.Hr. este următorul lucru: Valentin s-a născut într-o regiune din nordul Egiptului la cumpăna dintre primele două secole creștine; și-a făcut educația în Alexandria, unde probabil a și predat și/sau predicat până în jurul vârstei de 35 de ani, când, din motive necunoscute, pleacă la Roma. Aici rămâne în jur de 25 de ani, timp în care își continuă activitatea de predicator și învățat și formează un grup de discipoli care vor dezvolta adevărate sisteme din învățăturile lui. În jurul anului 161 sau între 161 și 166, Valentin părăsește Roma spre o destinație necunoscută.

Trăsături doctrinare ale învățăturii lui Valentin

Oferim în continuare un sinopsis al rezultatelor pe care le-am obținut în studierea fragmentelor lui Valentin, pentru a trece apoi la o evaluare sumară a mărturiilor ereziologilor creștini, Sfântul Irineu de Lyon și Tertulian, despre „doctrina lui Valentin", spre a vedea în ce măsură acestea pot fi luate în considerare în evaluarea concepției maestrului gnostic. Ținând cont de situația precară în care ne aflăm privind cunoașterea concepției celui care a fundamentat așa-numita „școală valentiniană", ne vom limita la ceea ce poate fi reconstituit plecând de la fragmentele păstrate. Așa cum am notat mai sus, orice speculație care nu are o bază în aceste fragmente credem că este în cele din urmă sortită eșecului. Un caz aparte îl constituie *Evanghelia Adevărului*, scriere care, așa cum se va vedea, prezintă cele mai multe afinități cu fragmentele lui Valentin, ceea ce face ca atribuirea *Evangheliei* chiar lui Valentin sau ca inspirându-se îndeaproape dintr-o scriere a lui Valentin să fie extrem de probabilă.

---

[21] Suntem de acord în acest punct cu Ch. MARKSCHIES, „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School", în: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. John D. Turner and Anne McGuire, Brill, Leiden, 1997, pp. 401-438, care consideră că descrierea pe care primii ereziologi creștini (în frunte cu Sfântul Irineu de Lyon, în *Împotriva ereziilor*, I.Pr.2) o fac valentinianismului ca fiind o „școală" după modelul celor filosofice ale vremii este în esență una corectă.

Fragmentul 1 ni-l prezintă pe Valentin drept un adept al dualismului antropologic: Adam este creat de Îngeri ostili, potrivit alcătuirii sale psiho-somatice, în care o entitate divină, numită Omul preexistent, depune „o sământă a substanței de sus". Această sământă îl face pe Adam capabil să rostească cuvinte superioare plăsmuirii sale psiho-somatice, ceea ce îi înfricoșează pe Îngerii creatori. În consecință, Îngerii își ascund creația. Scenariul mitic este deja cunoscut prin scrierile descoperite la Nag Hammadi, precum *Apocriful lui Ioan*, *Ipostaza Arhonților* sau *Scrierea fără titlu*. Aceste paralele evidente îl pun în mod decisiv pe Valentin într-o descendență gnostică. Din Fragmentul 1 se deduce că locul central al antropologiei îl juca pentru Valentin „sământa pnevmatică". Nu este, prin urmare, o concluzie forțată dacă afirmăm că soteriologia lui Valentin viza recuperarea acestei seminte pnevmatice. Cum „Omul preexistent" poate fi identificat cu Fiul Unul-Născut, în baza apropierilor care se pot face cu Fragmentul 2, rezultă că Fiul este Cel care a depus sământa în Adam. Și, cum acesta rostește „cuvinte superioare", Fiul Se identifică cu Logosul, Care grăiește, de fapt, în Adam. Cum Logosul este Cel care depune în Adam sământa, probabil că, pentru Valentin, tot El este Cel care urmează să o recupereze, astfel încât Logosul-Mântuitor trebuie să fi fost pentru maestrul gnostic cheia scenariului soteriologic. Paralela care se poate stabili din acest punct de vedere chiar cu începutul *Evangheliei Adevărului* este, astfel, evidentă[22]. Ce se mai poate deduce din acest fragment este faptul că scenariul soteriologic viza de fapt o recuperare a seminței pnevmatice în condițiile ostilității Îngerilor și, probabil, a conducătorului acestora, Demiurgul. Astfel, cel mai probabil, Demiurgul era pentru Valentin o entitate conotată negativ, asemănătoare entității „sethiene" Ialdabaoth din *Apocriful lui Ioan*. Urme ale acestei concepții negative asupra Demiurgului se regăsesc în *Extrase* și în *Evanghelia după Filip*, o altă scriere valentiniană din biblioteca de la Nag Hammadi. Din acest punct de vedere, discipoli ai

[22] *Evanghelia Adevărului*, p. 16: „Evanghelia Adevărului este bucurie pentru cei care au primit harul de la Tatăl Adevărului ca să-L cunoască pe El prin puterea Logosului Care a venit din Pleromă, Logos Care este în Gândirea și în Intelectul Tatălui și primește numele de Mântuitor, pentru că [acesta] este numele lucrării pe care o va realiza pentru mântuirea celor care nu Îl cunoșteau pe Tatăl" (în retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Évangile de Verité*, pp. 31-32).

lui Valentin precum Ptolemeu sau Heracleon s-au îndepărtat de maestru, concepând un Demiurg mai degrabă neutru sau chiar pozitiv în perspectiva istoriei mântuirii. Cum Demiurgul și Îngerii lui erau pentru Valentin entități negative, iar ei sunt creatori ai omului în latura sa psiho-somatică și probabil și ai cosmosului material, rezultă că pentru Valentin lumea trebuie să fi fost rezultatul unei căderi sau al unei deficiențe. Într-adevăr, Fragmentele 4 și 5 echivalează cosmosul sau creația cu stricăciunea și deficiența, ceea ce nu înseamnă însă că lumea era pentru Valentin conotată cu totul negativ, pentru că din Fragmentul 8 se deduce o legătură necesară între elementele care alcătuiesc acest cosmos, în care carnea își are locul ei ca ultimă verigă a lanțului.

Fragmentul 2 ne plasează în perspectiva căderii. Conceptul central utilizat de Valentin este „inima". Aceasta este de fapt casa Tatălui. Ca urmare a căderii însă, ea a devenit o locuință a demonilor. Valentin folosește metafora platonică a hanului pentru a reda printr-o imagine sugestivă faptul că demonii își bat joc de inimă așa cum fac cei care trag la un han și îl folosesc ca pe un imobil străin, față de care nu poartă niciun fel de grijă. O altă metaforă des folosită în scenariile gnostice ale căderii este aceea a sufletului care devine prostituata Arhonților, care își bat joc de suflet până la venirea unui mântuitor[23]. În scenariul lui Valentin inima este pasivă, suferă fără putința de a se elibera, până când Tatăl vine să o cerceteze și, cercetând-o, El o străbate de lumină. Așa cum reiese din analiza fragmentului, această lumină este chiar Fiul, despre Care începutul fragmentului ne spusese că este „manifestarea Tatălui". Or manifestarea Fiului ca lumină în cei eliberați, prin propovăduirea lui Iisus, de „eroare" este o temă pe care o putem din nou identifica în *Evanghelia Adevărului*, unde Iisus este Cel care rostește Logosul în cei care Îl rostesc la rândul lor pe El. Cuvintele Mântuitorului sunt lumină și aprind scânteia din inimile celor aleși, astfel încât, așa cum ne spune *Evanghelia*, aceștia se descoperă ca având lumina locuind în ei. Cel mai probabil, în această lumină, care este Logosul, cei cu inima curățită ajung să Îl vadă pe Tatăl[24], după cum afirmă

[23] Vezi de exemplu Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I.23.2-3, sau *Exegeza sufletului* (NH, II, 6).

[24] Ceea ce apropie și mai mult Fragmentul 2 de *Evanghelia Adevărului* este faptul că trama acestei din urmă scrieri este chiar căderea lumii divine în ignoranță din cauza necunoașterii Tatălui suprem, ignoranța fiind o pâclă care nu permite vederea Tatălui,

sfârşitul celui de-al doilea fragment. Punerea în paralel a primelor două fragmente ne sugerează că inima este chiar sămânţa pnevmatică, astfel încât scenariul eliberării acesteia prin Logosul-Mântuitor se poate intui şi pe fundalul celui de-al doilea fragment.

Fragmentul 3 ne prezintă extrem de concis şi de încifrat care era concepţia lui Valentin asupra trupului Mântuitorului şi a modului în care divinitatea Lui lucra în trup. Clement citează pozitiv acest fragment ca argument într-o discuţie cu privire la înfrânare. Astfel, Mântuitorul devine model de înfrânare pentru ucenicii Lui. Dar, în El, înfrânarea opera într-un mod cu totul aparte, căci, potrivit lui Valentin, Iisus lucra dumnezeieşte, adică mânca şi bea fără să elimine vreun excrement. El nu elimina nimic pentru că în El, spune maestrul gnostic, „hrana nu se strica"; şi nu se strica pentru că „El nu era supus stricăciunii". Potrivit acestei viziuni, aşadar, trupul Mântuitorului nu opera potrivit proceselor biologice obişnuite. Două motive pot exista pentru care aceste procese nu au loc: fie pentru că trupul, deşi era material, era copleşit de puterea divinităţii care lucra în Iisus (este viziunea îmbrăţişată de Clement într-un alt context al *Stromatelor*); fie pentru că trupul asumat de Mântuitorul nu era unul material, asemănător celui uman, ci de un alt tip. În ceea ce am notat ca fiind Fragmentul D, în care nu este citat Valentin, ci se vorbeşte de o concepţie a lui, Clement afirmă că Valentin îmbrăţişase ultima variantă, susţinând ideea trupului psihic al Mântuitorului pentru a evita naşterea cu trup material din Fecioară. Această concepţie nu îl face pe Valentin docet (Clement ţine să sublinieze în Fragmentul D diferenţa între concepţia lui Valentin şi docetismul lui Casian şi al lui Marcion), dar l-ar face iniţiatorul unei concepţii dezvoltate mai ales de ceea ce s-a numit „şcoala valentiniană italică sau occidentală", combătută de Sfântul Irineu. Din nou, această viziune a mistuirii materiei în trupul Mântuitorului îşi află corespondenţe atât în *Extrase*, cât şi în *Evanghelia Adevărului* şi în *Tratatul despre înviere*, o altă scriere valentiniană din biblioteca de la Nag Hammadi.

În Fragmentul 4, acest proces al mistuirii materiei şi implicit a cosmosului deficienţei care are loc în trupul Mântuitorului este atribuit şi ucenicilor Lui. Valentin se adresează unui auditoriu

---

precum şi desfiinţarea ignoranţei prin Fiul, Care acordă în El vederea Tatălui. Iar vederea Tatălui este Gnoza Lui, Gnoză care este Fiul.

format din „nemuritori" și „copii ai vieții veșnice", care și-ar fi asumat voluntar moartea pentru a o distruge „în ei și prin ei". Potrivit lui Clement, Valentin ar fi avut în vedere, asemenea lui Basilide, un neam ales format din deținătorii seminței pnevmatice, care au un rol soteriologic asemenea Mântuitorului: ceea ce înseamnă că sunt comântuitori alături de Mântuitorul. Faptul că aceeași concepție este descrisă și în *Tratatul tripartit* face ca interpretarea pe care o dă Clement acestui paragraf să fie și cea care se apropie cel mai mult de intențiile reale ale lui Valentin.

Fragmentul 5 este citat de Clement imediat după cel precedent, în același context, ceea ce poate sugera proveniența lor din aceeași scriere a lui Valentin. Clement leagă cele două pasaje prin dezvăluirea originii morții în concepția lui Valentin, care ar fi chiar Demiurgul. Fragmentul ne vorbește însă de cosmos ca fiind imaginea „Eonului celui viu" asemenea unui portret care păstrează imaginea unei fețe vii. Două sunt cauzele imaginii: „măreția feței (pe care am putea-o numi cauză formală), care i-a acordat pictorului (pe care l-am putea numi cauză eficientă) modelul". Imaginea însă, pentru că este deficientă în ea însăși, are nevoie de Nume pentru a fi împlinită și pentru ca prin Nume să fie cinstită fața. Pe de altă parte, imaginea nu este un simplu simulacru: ea este adeverită ca fiind autentică prin „ceea ce este invizibil în Dumnezeu", care, astfel, conlucrează cu Numele. Potrivit lui Clement, acest limbaj ezoteric se traduce în felul următor: Eonul cel viu este Tatăl suprem, a Cărui imagine este Demiurgul, pe când pictorul este Înțelepciunea căzută. Așa cum am încercat să arătăm, această lectură nu este lipsită de plauzibilitate, însă pasajul poate fi citit pe mai multe paliere. Un concept esențial în decriptarea lui îl constituie „Numele". Într-un pasaj care pare să fi fost inspirat din Fragmentul 5 sau pe care pare să-l fi inspirat, *Evanghelia Adevărului* ne spune că, „împlinind deficiența", Logosul-Mântuitor „a nimicit chipul deficienței; iar chipul ei este cosmosul în care El a slujit ca rob"[25]. Iar, potrivit aceleiași *Evanghelii*, Numele este expresia manifestă a Tatălui ca Fiu, după cum poate desemna și dimensiunea transcendentă a Tatălui, deci „invizibilitatea lui Dumnezeu". Din punctul nostru de vedere, în Fragmentul 5 Numele vorbește de fapt despre Logos în dimensiunea Lui creatoare: punându-și pecetea asupra

[25] *Evanghelia Adevărului*, p. 24.20-24 (*L'Évangile de Vérité*, p. 46).

imaginii cosmice, Numele îi dă structură, dar o și autentifică în sensul în care, odată pecetluit ca imagine, cosmosul poate trimite la o realitate transcendentă.

Fragmentul 6 a fost analizat în paralel cu Fragmentul 2, întrucât ceea ce le leagă este același concept de „inimă". Clement pare să-l citeze din nou pozitiv pe Valentin, făcându-l pe acesta „corifeul celor care susțin comunitatea universală de idei". Într-adevăr, potrivit lui Valentin, învățăturile care se regăsesc în Biserică se regăsesc și în multe dintre „cărțile publice", ceea ce, potrivit lui Clement, pare să desemneze „scrierile iudaice" (deci Vechiul Testament sau o parte a lui) și scrierile filosofilor. Este vorba de învățături comune care izvorăsc din „inimă", astfel încât cei care urmează aceste învățături universale constituie „poporul Celui Iubit". Potrivit interpretării pe care am dat-o acestui paragraf, învățăturile comune aparțin celor care au sămânța pnevmatică, cea care, fiind o sămânță a Logosului, anunță venirea Acestuia și Îl mărturisește după venirea Lui. Acest lucru ne sugerează că Valentin va fi încercat să construiască punți între Noul și Vechiul Testament și între Evanghelie și filosofia greacă, după modelul apologeților de secol II.

În sfârșit, Fragmentul 8, care încheie seria de pasaje autentice din opera lui Valentin și pe care Pseudo-Hipolit ni-l descrie a fi un psalm, pare a reda o triplă dimensiune: o dimensiune cosmogonică și cosmologică în același timp, una protologică și una soteriologică. Potrivit primei dimensiuni, Valentin descrie un lanț al ființei în cosmosul creat, în care totul este suspendat de Duh și este susținut de el: carnea, care la rândul ei este suspendată de suflet; sufletul, care anină de aer; aerul, care atârnă de eter. În lectura noastră, suspendarea menționată de poem are sens de dependență ontologică, astfel încât Valentin descrie aici o ierarhie ontologică în care elementul superior îl produce pe cel inferior, toate elementele depinzând la rândul lor de Duh. Potrivit celei de-a doua dimensiuni, protologice, psalmul ne descrie nașterea Pleromei de Eoni din Abis, un termen tehnic în protologia valentiniană, asemenea unor roade care ies la iveală din adâncul pământului. Această metaforă germinativă sugerează că, asemenea adâncului pământului fertil, care poate produce roade nenumărate, Abisul sau Tatăl suprem este mereu roditor. Această concepție se regăsește în versiunea sistemului valentinian descris în *Respingerea tuturor ereziilor* a lui Pseudo-Hipolit, în care Tatăl suprem, fără pereche, este roditor,

motiv pentru care produce Pleroma, și în *Tratatul tripartit*, care folosește aceeași metaforă germinativă. În sfârșit, cea de-a treia dimensiune, cea soteriologică, ne este sugerată atât de structura „ascendentă" a poemului, de la carne până la Duh și de aici până la Pleroma de Eoni produsă de Abis, cât și de titlul poemului: „Recoltă de vară". Cum „vara" este în multe scrieri valentiniene o metaforă pentru Pleroma văzută ca depozit în care sunt adunate semințele, este de presupus că psalmul viza și această dimensiune soteriologică.

Încercând acum să unim toate aceste mărturii disparate, putem observa în primul rând că Valentin a abordat toate temele unei teologii în formare: protologie, cosmogonie/cosmologie, antropologie, hristologie, probabil și o viziune ascetico-etică, dar și o filosofie a istoriei (cel puțin *in nuce*), precum și soteriologie și eshatologie. Plecând de la o viziune generală platonică, el trebuie să fi susținut o concepție privind nașterea Pleromei de Eoni din Tatăl suprem, numit Abis, și o teologie centrată pe Fiul Unul-Născut, Care este și Logos. Din perspectivă cosmogonică și cosmologică, creația lumii extrapleromatice este opera Duhului, de Care și depinde pentru susținere. Lumea pare a fi însă și opera Îngerilor, care sunt și creatorii învelișului exterior al lui Adam, în vreme ce acesta, prin sămânța depusă în el de Omul preexistent, este consubstanțial cu Logosul, prin Care, rostind, își manifestă statutul superior. Ca „Nume", Logosul pare să fi avut la rândul Lui un rol în crearea lumii, care este o imagine a Eonului celui viu, ceea ce poate fi coroborat fără probleme cu statutul privilegiat de care s-a bucurat preambulul *Evangheliei după Ioan* în hermeneutica școlii valentiniene. Oricum, Fiul, ca Logos, este Cel care curățește inima pentru ca aceasta să-L poată vedea pe Tatăl. Pentru a îndeplini opera Sa mântuitoare, adică de recuperare a seminței pnevmatice, Logosul Se întrupează, asumând un trup care pare a fi mai mult o unealtă de nimicire din interior a cosmosului. După modelul Mântuitorului, și deținătorii seminței pnevmatice sunt chemați să nimicească în ei înșiși materia cosmică sau lumea în sine. Dar modul în care Valentin descrie acest proces pare a fi unul sacramental, al consumului materiei care să ducă la nimicirea ei. Prin urmare, nu ar fi un lucru de mirare dacă Valentin va fi avut o concepție mai dezvoltată asupra a ceea ce înseamnă euharistia, deși aceasta este abia o palidă sugestie pe baza căreia nu putem reconstitui nici măcar o trăsătură doctrinară.

Oricum, soteriologia lui Valentin pare să fi presupus această nimicire din interior a materiei, care să ducă la o purificare a seminței pnevmatice de elementele alogene (sufletul și materia) în vederea reintegrării în Pleromă.

În mare, aceasta este viziunea care se desprinde din analiza fragmentelor. În măsura în care însă acceptăm, pe baza analizei pe care am întreprins-o, că *Evanghelia Adevărului* i-a aparținut lui Valentin sau că ea reflectă cu fidelitate un document autentic al acestuia, atunci perspectiva pe care o avem asupra concepției lui Valentin se poate lărgi și concretiza. Pe această bază, putem acum evalua cele câteva observații făcute de Sfântul Irineu de Lyon și de Tertulian cu privire la doctrina lui Valentin.

În paragraful 11.1 din prima carte a lucrării sale *Împotriva ereziilor*, episcopul de Lyon este primul și singurul care face o prezentare mai largă a ceea ce el numește „doctrina caracteristică a școlii lui" Valentin. Redăm pasajul *in extenso*:

„Căci Valentin, primul dintre ei, adaptând principiile sectei numite «gnostice» la doctrina caracteristică școlii lui, le-a împărțit astfel. Există o Diadă de nenumit, din care o parte a primit numele de Inexprimabil, iar alta de Tăcere. După aceea, din această Diadă a fost emisă o altă Diadă, iar pe o parte a ei o numește Tată și pe cealaltă Adevăr. Din această Tetradă a rodit Logosul și Viața, Omul și Biserica. Aceasta este prima Ogdoadă. Iar din Logos și Viață, el spune că au fost emise zece Puteri, după cum am menționat mai sus, iar din Om și din Biserică au fost emanate alte douăsprezece Puteri, dintre care una, după ce s-a îndepărtat și a căzut, a realizat restul activității creatoare. Și susține [existența] a două Hotare, unul între Abis și restul Pleromei, care îi separă pe Eonii născuți de Tatăl nenăscut, și un altul care o desparte pe Mama lor de Pleromă.

[El spune] că Hristos nu a fost emis de Eonii din Pleromă, ci de Mama care, odată ce a ajuns în afara ei, i-a dat naștere potrivit amintirii realităților superioare împreună cu o anumită umbră. Acesta, fiind de parte bărbătească, după ce a tăiat de la sine umbra, s-a întors în Pleromă, iar Mama, odată ce a fost lăsată în urmă și golită de substanța pnevmatică, a emis un alt fiu, iar acesta este Demiurgul, pe care îl numește și atotțiitor al celor inferioare lui. Iar, împreună cu el, Valentin a învățat în mod asemănător «gnosticilor» cu nume mincinos, despre care vom vorbi, și existența unui

Arhonte de stânga. Şi spune că Iisus a fost emis ba de Eonul care s-a îndepărtat de Mama lor şi s-a unit cu ceilalţi, adică de Cel Dorit, ba de cel care s-a întors în Pleromă, adică de Hristos, ba de Om şi de Biserică. Mai afirmă că Duhul cel Sfânt a fost emis de Adevăr spre cercetarea şi rodirea Eonilor, intrând în ei în mod nevăzut, iar prin el Eonii rodesc vlăstarele Adevărului. Aceasta este doctrina lui Valentin".

Aşa cum am notat mai sus, mărturia episcopului de Lyon este considerată de Gilles Quispel ca fiind autentică, deci ca descriind doctrina lui Valentin, dar este respinsă de Einar Thomassen. Din punctul nostru de vedere, aşa cum am menţionat, această chestiune nu poate fi decisă, pentru că puţinele fragmente autentice rămase din opera lui Valentin nu dau posibilitatea de a tranşa această problemă. Cu toate acestea, dacă se urmează metoda celui mai mic numitor comun de trăsături, atunci perspectiva lui G. Quispel are mai multe şanse de a fi adevărată. Ne referim aici la remarcile Sfântului Irineu privind emiterea lui Hristos, abandonarea de către el a Mamei (care nu e împărţită într-o Înţelepciune de sus şi una de jos, aşa cum se întâmplă în şcoala lui Ptolemeu) şi urcarea lui în Pleromă, unde apoi este emis Iisus fie de fostul partener al Mamei, fie de Hristos, fie de Om şi de Biserică. În afară de şcoala lui Ptolemeu, această succesiune mitologică este cea care poate fi cel mai amplu documentată în mărturiile valentiniene şi despre valentinieni: ea este expusă în *Extrase*, Secţiunile A şi B, în *Expozeul valentinian* şi în *Tratatul tripartit*, pe când în prima carte din *Împotriva ereziilor*, 1.1-8.5, în relatarea lui Pseudo-Hipolit şi în Secţiunea C din *Extrase* există două Înţelepciuni, iar Hristos şi Duhul Sfânt sunt emişi în Pleromă (acest din urmă aspect nu este menţionat în Secţiunea C din *Extrase*). Or E. Thomassen include atât Secţiunile A şi B din *Extrase*, cât şi *Tratatul tripartit* în şcoala orientală, mai apropiată în concepţii de doctrina lui Valentin, în baza viziunii hristologice potrivit căreia Mântuitorul asumă condiţia seminţelor pnevmatice pe care vine să le salveze, ceea ce înseamnă că, la rândul lui, el are nevoie de răscumpărare; aceasta este acordată de „Nume", care este latura pleromatică a Mântuitorului; or, prin răscumpărarea sa, Mântuitorul deschide calea pentru răscumpărarea seminţelor pnevmatice. Acest mecanism este atribuit de E. Thomassen chiar lui Valentin. Dar, cum în

concepția lui Theodot (din Secțiunile A și B din *Extrase*), precum și în *Tratatul tripartit* (dar și în *Interpretarea gnozei*), intim legată de acest mecanism al răscumpărării aflăm și secvența doctrinară potrivit căreia există o singură Înțelepciune care cade, precum și că ea îl emite pe Hristos în afara Pleromei, că acesta urcă înapoi în Pleromă, unde el sau Pleroma sau și el și Pleroma îl emit pe Iisus ca rod al Plenitudinii divine, rezultă că și această secvență doctrinară este mai aproape de concepția maestrului, nu numai mecanismul răscumpărării.

Însă E. Thomassen nu se pronunță asupra acestei posibilități reale, care, iată, ar confirma cea de-a doua parte a observației Sfântului Irineu privind doctrina lui Valentin. Iar dacă a doua parte a observației episcopului de Lyon ar putea fi probată plecând de la metoda celui mai mic numitor comun, atunci ce ne împiedică să credem că și prima parte a remarcilor Sfântului Irineu (cea privind existența primordială a unei diade din care se nasc alte diade până la apariția Ogdoadei) ar putea fi autentică?

Prin urmare, considerăm că mărturia episcopului de Lyon din paragraful 11.1 poate avea o bază reală, însă, în lipsa altor documente autentice ale lui Valentin care să o confirme, această chestiune nu poate fi tranșată.

Se pune apoi problema unei afirmații interesante făcute de Tertulian în *Aduersus ualentinianos*, IV.2-3: „2. După ce a întors armele împotriva adevărului și a dat peste sămânța unei vechi teorii, Valentin a trasat calea lui Colarbasus. După aceea, Ptolemeu a pășit pe ea, distingând Eonii după nume și număr în substanțe personale, delimitate însă în afara lui Dumnezeu, substanțe pe care Valentin le inclusese în divinitatea supremă însăși ca gânduri, deprinderi, afecte. Plecând de la această cale, Heracleon a deschis și el unele cărări, precum și Secundus și Marcu Magul. 3. Theotimus s-a ocupat îndelung cu imaginile Legii. Astfel, de-acum nu mai există Valentin, ci valentinieni, odrasle ale lui Valentin".

Plecând de la această distincție între Valentin, care considera că Eonii sunt în sânul divinității ca gânduri și afecte ale ei, și Ptolemeu, care determină Eonii în afara divinității și îi distinge individual după nume și număr, atât Ch. Markschies, cât și E. Thomassen au tras concluzii fundamentale. Pentru cel dintâi, distincția lui Tertulian fundamentează teoria discontinuității între Valentin și valentinieni, pe care cercetătorul german a încercat să o

argumenteze în analiza fragmentelor lui Valentin[26]; pentru cel de-al doilea, observația scriitorului latin fundamentează împărțirea protologiei valentiniene în două mari grupe[27]: una (tipul A) care nu specifică numele și numărul Eonilor, cărora le acordă o existență embrionară în Tatăl suprem, într-o primă fază, pentru a-i produce apoi ca entități distincte, într-o a doua fază, și o alta (tipul B) care detaliază numele și numărul Eonilor din Pleromă și nu pune accentul pe exteriorizarea generativă a Eonilor din Tatăl. În primul grup, Thomassen include *Evanghelia Adevărului* și *Tratatul tripartit*, în vreme ce în cel de-al doilea: *Împotriva ereziilor*, I.1-3; 8.5; 11.1-5; 12.1, 3; 14; 16-18; *Extrase*, 6-7.3; Pseudo-Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.29.2-30.5; *Panarion*, 31.5-6; *Expozeul valentinian*, p. 22.19-31.34[28].

În mod evident, luată ca atare, afirmația lui Tertulian contrazice prima parte, cea protologică, din *Împotriva ereziilor*, I.11.1, paragraf citat mai sus, unde Sfântul Irineu ne spune că Valentin concepuse la rândul lui Pleroma ca desfășurându-se de la o diadă primordială până la o triacontadă de Eoni distinși după nume. Luată ca atare, pe de altă parte, observația lui Tertulian este problematică din mai multe puncte de vedere. În primul rând, ea intră în contradicție cu Fragmentul 8, care vorbește de o naștere a Eonilor din Abis. Cum se va vedea din comentariul dedicat acestui fragment, metafora germinativă este folosită și de *Tratatul tripartit* în mod asemănător, astfel încât este de presupus că Valentin îi va fi conceput pe Eoni ca preexistând în Tatăl asemenea unor gânduri embrionare pe care Abisul le naște și deci le exteriorizează într-un moment ulterior. Pe de altă parte, Tertulian nu este nicidecum un martor consecvent în această privință. Iată câteva exemple din alte scrieri ale lui, în care el afirmă ceva cu totul diferit despre doctrina protologică a lui Valentin. *De praescriptione haereticorum*, 33.8: „Atunci când Apostolul menționează «genealogiile fără sfârșit»[29], îl recunoaștem pe Valentin, pentru care acel Eon, nu știu care, al cărui nume este nou și nu are un singur nume, generează din Harul său Intelectul și Adevărul; aceștia, la rândul lor, dau naștere din ei Logosului și Vieții, după care aceștia generează și ei Omul și Biserica. Apoi, din

[26] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 305, 310-311.
[27] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 425.
[28] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 193-194.
[29] *1 Timotei* 1, 4.

această primă Ogdoadă de Eoni se ivesc alți zece Eoni și restul de doisprezece Eoni cu nume mirobolante pentru a completa veritabila ficțiune a celor treizeci de Eoni"; *Aduersus Praxean*, 8.2: „Valentin își distinge emanațiile și le separă de creatorul lor și, astfel, așază un Eon la o depărtare atât de mare de Tatăl încât să nu-L cunoască; în consecință, Eonul dorește să-L cunoască pe Tatăl, dar nu poate, ba chiar este cât pe ce să fie mistuit de dorință și să fie desființat în întreaga substanță [a Tatălui]"; *Aduersus Marcionem*, I.5.1: „Mai onest și mai generos a fost Valentin, care, îndată ce a îndrăznit să conceapă doi [Eoni], Abisul și Tăcerea, revarsă apoi, precum scroafa lui Eneas, o puzderie de odrasle divine, o procreație de până la treizeci de Eoni".

Prin urmare, afirmația lui Tertulian din *Aduersus ualentinianos*, IV.2-3, pare a fi singulară în opera acestuia și contrazice, în parte cel puțin, Fragmentul 8. Această contradicție din opera lui Tertulian ne sugerează că el nu cunoștea de fapt opera lui Valentin, iar informațiile pe care le avea despre el erau foarte precare. Apoi, chiar modul în care Tertulian își formulează distincția între Valentin și Ptolemeu este problematică. Autorul cartaginez spune că Valentin a deschis calea lui Colarbasus, cale pe care a călcat apoi Ptolemeu, dar că, în vreme ce acesta scoate Eonii în afara divinității și le dă număr și nume, Valentin concepuse Eonii ca idei în Dumnezeu. Dacă distincția între Valentin și Ptolemeu se păstrează, ce cale a mai deschis Valentin, cale pe care apoi să o apuce și Ptolemeu? În cursul lucrării *Aduersus ualentinianos*, care parafrazează expunerea doctrinei școlii lui Ptolemeu din *Împotriva ereziilor*, I.1.1-8.5, Tertulian relatează mitologia ptolemeeană știind foarte bine că Eonii nu sunt exteriori Tatălui așa cum cosmosul material este în afara Lui. Prin urmare, „exterior" Tatălui trebuie să fi fost înțeles de Tertulian într-un sens relativ cu privire la doctrina lui Ptolemeu. Oricum ar fi, observația lui Tertulian nu credem că poate fundamenta reconstrucția unei secvențe doctrinare a concepției lui Valentin și cu atât mai puțin o tipologie de genul celei propuse de E. Thomassen. Singurul mod în care considerăm că ea poate fi folosită este ca mărturie privind tipul de platonism al lui Valentin. În literatura de specialitate a devenit deja o cunoaștere comună faptul că una dintre trăsăturile distinctive ale medio-platonismului (platonismul din primele două secole d.Hr.) este plasarea ideilor platonice în mintea lui Dumnezeu, nu în

afara Lui[30]. Aceasta era o idee curentă în secolul al II-lea, când și-a desfășurat activitatea și Valentin. Este de presupus prin urmare că Valentin a fost influențat la rândul lui de curentul medio-platonic în mod similar celorlalți apologeți creștini. Aceasta nu înseamnă că el nu a conceput o protologie cel puțin similară cu cele dezvoltate de discipolii săi. Una dintre trăsăturile fundamentale ale acestor protologii este existența sizigiilor care structurează Pleroma, motiv pentru care acest aspect e posibil să fi fost o trăsătură a sistemului lui Valentin, fără însă a putea proba acest lucru în mod pozitiv. Așa cum vom vedea din fragmentele valentiniene adiacente celor ale lui Valentin, acest aspect al existenței în sizigii a Eonilor în Pleromă este pentru Clement o idee valentiniană comună, astfel încât el vorbește despre „valentinieni” în general, incluzându-l cel mai probabil și pe Valentin atunci când se raportează la această chestiune. Prin urmare, metoda celui mai mic numitor comun ar putea fundamenta ca fiind veridică și prima parte a paragrafului 11.1 din *Împotriva ereziilor*, cu privire la doctrina lui Valentin, iarăși fără a putea proba însă acest lucru în mod pozitiv.

[30] Vezi Giovanni REALE, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole del'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano, 1987, p. 316.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Pentru traducerea fragmentelor lui Valentin (redate de noi cu caractere îngroșate pentru a le diferenția de contextul în care Clement le citează) și pentru numerotarea cu cifre arabe a acestor fragmente am urmat ediția clasică a lui Walther VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1932, motiv pentru care după Fragmentul 6 urmează Fragmentul 8, întrucât Völker inserează ca fragment de sine stătător și numerotează cu cifra 7 o remarcă a lui Pseudo-Hipolit despre o experiență mistică a lui Valentin. Îl redăm aici doar pentru că pasajul a provocat unele dezbateri cu privire la autenticitatea lui. *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.42.2: „Iar Marcu, imitându-l pe învățătorul său, inventează la rândul lui o viziune, socotind că în acest fel va fi slăvit, întrucât și Valentin spune că el a văzut un copil, un prunc nou-născut. Valentin a dorit să afle de la copil cine este, iar acesta i-a răspuns că este Cuvântul (Logosul). Apoi, după ce i-a adăugat [acestei viziuni] un mit tragic, din acesta vrea să înjghebe erezia pe care s-a străduit [să o născocească]". Remarca nu este lipsită de plauzibilitate dacă ne gândim că Valentin li se adresează discipolilor săi în Fragmentul 4 cu formula „copii ai vieții veșnice", iar teologia Logosului pare să fi fost centrală în viziunea maestrului gnostic. Cum observația este însă doar o remarcă despre Valentin și nu ajută la reconstrucția unei secvențe doctrinare, am ales să nu includem fragmentul în colecția noastră comentată. Pe de altă parte, pentru a veni în sprijinul cititorului și pentru a ușura lectura comentariilor, am decis să includem în paralel și textul în greacă doar al fragmentelor lui Valentin.

Numerotarea în ordine alfabetică redă observațiile pe care le face Clement despre valentinieni sau despre Valentin. Așa cum se va vedea, importanța lor variază, astfel încât unora le-am dedicat comentarii ample, pe când pe altele le-am redat doar ca atare, fără comentariu, sau le-am însoțit de comentarii minimale.

Textul grec folosit pentru contextul dat de Clement în *Stromate* fragmentelor lui Valentin a fost cel utilizat în colecția *Sources Chrétiennes*, volumele 30, 38, 278, 279, 428, 446, 463, și stabilit de Otto Stählin: CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, Buch I-VI, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Zweiter Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1906. Pentru Fragmentul 8 am folosit ediția lui M. David Litwa, *Refutation of all Heresies*, SBL Press, Atlanta, 2016.

Cele mai importante traduceri comentate ale fragmentelor lui Valentin se regăsesc în lucrările deja menționate: Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992, și Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the „Valentinians"*, Brill, Leiden-Boston, 2006, pp. 417-490. Cititorul interesat poate consulta dintre lucrările recente și traducerea lui Bentley LAYTON, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York, 1995, pp. 219-252.

VALENTIN ŞI VALENTINIENII
– FRAGMENTE COMENTATE –

FRAGMENTUL A, ***Stromate***, **II.10.1-11.2**: „10.1. În această privință, adepții lui Basilide consideră credința [o dispoziție] naturală, în măsura în care ei o așază în categoria alegerii[1], pentru că ea dobândește cunoașterea punctelor de doctrină fără demonstrație, ci printr-o percepție inteligibilă directă. 10.2. Iar discipolii lui Valentin, în vreme ce nouă, celor simpli, ne acordă credința, ei pretind că gnoza le este înnăscută lor, celor care se mântuiesc prin natură, în baza superiorității pe care le-o dă sământa lor deosebită, susținând că distanța care separă gnoza de credință este tot atât de mare pe cât aceea care separă elementul pnevmatic de cel psihic. 10.3. În plus, discipolii lui Basilide afirmă că credința și alegerea proprie se află într-o relație proporțională, că, prin urmare, credința fiecărei naturi din sânul cosmosului este consecința alegerii supracosmice și că darul credinței corespunde speranței fiecăruia.

11.1. Prin urmare, credința nu mai este un exercițiu al facultății liberei alegeri, dacă ea este o superioritate a naturii, nici cel care nu a crezut nu va dobândi o dreaptă răsplată, de vreme ce este lipsit de răspundere, iar cel care a crezut nu este responsabil, pe când tot ceea ce dă specificitate și diferență credinței și necredinței nu ar mai putea primi lauda sau blamul, dacă acestea sunt judecate corect, întrucât credinței îi premerge [în acest caz] necesitatea naturală care provine din Puterea universală. Iar dacă noi suntem activați ca de niște sfori prin activități naturale, în felul unor

[1] „Alegerea" (ἡ ἐκλογή) nu vizează aici rezultatul activității voinței, ci „faptul de a fi ales", în principiu, printr-o natură superioară sau diferită de cea cosmică, adică o natură spirituală. Această natură este pre- și supracosmică, dar este obligată să trăiască în cosmosul deficienței ca urmare a căderii, urmând ca prin Iisus Hristos să fie recuperată la sfârșitul timpurilor și reintrodusă în lumea divină consubstanțială ei. Aceasta este, în mare, schema soteriologică a principalelor grupări gnostice din secolul al II-lea d.Hr. Așa cum am observat și în nota dedicată Extrasului 9.1, „alegerea" este un termen tehnic comun basilidienilor și valentinienilor: vezi și Extrasul 21.1.

obiecte inanimate, voluntarul și involuntarul sunt concepte inutile, precum și impulsul care le premerge. 11.2. În ceea ce mă privește însă, eu nu consider că aceasta este o ființă vie, a cărei capacitate impulsivă stă sub semnul necesității, de vreme ce este mișcată de o cauză exterioară. Unde mai este atunci căința celui care odinioară a fost necredincios, căință prin care se dă iertare de păcate? Astfel încât nici botezul nu mai este un lucru rezonabil, nici fericita pecete, nici Fiul, nici Tatăl, ci, după mine, se descoperă că, pentru ei, Dumnezeu este distribuirea de naturi care nu are ca temelie a mântuirii credința voluntară."

Comentariu

În acest fragment și în aproape toate cele care vor urma, doctrina lui Valentin și a valentinienilor este pusă în paralel cu cea a lui Basilide și a basilidienilor. Faptul fusese remarcat încă de François Sagnard în binecunoscuta lui lucrare *Gnoza valentiniană și mărturia Sfântului Irineu*, care subliniază necesitatea unei cercetări în profunzime a acestei apropieri repetate[2]. Mențiunea făcută de Clement, potrivit căreia valentinienii acordau credința celor simpli, adică psihicilor, pe când gnoza și-o atribuiau lor, este confirmată de ceea ce ne spune și Sfântul Irineu de Lyon în *Împotriva ereziilor*, I.6.2. Cu toate acestea, din Extrasele 42.1 și 56.3 rezultă că cel puțin unii valentinieni nu ocoleau conceptul de credință, ci îl îmbrățișau, chiar dacă îl înțelegeau în mod propriu. Așa cum am remarcat și în nota dedicată Extrasului 42.1, credința îmbrățișată de valentinieni este aceea despre care Origen (*In Johannem*, XIII.63) ne spune că Heracleon o atribuia femeii samaritence: Heracleon „o laudă pe samariteancă ca și cum ar fi primit credința neezitantă și conformă cu propria ei natură". Această adeziune neezitantă a naturii spirituale la mesajul Mântuitorului este confirmată de un pasaj din *Tratatul tripartit*, p. 118.14-28: „Genul spiritual este precum o lumină născută dintr-o lumină și precum un duh născut dintr-un duh. În momentul apariției Capului său, genul spiritual a alergat îndată la el, a devenit îndată trup pentru Capul său și a

[2] F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, p. 136, n. 2. Cercetătorul francez observă că, în *Stromate*, Clement îl menționează pe Valentin alături de Basilide în șapte locuri din zece și alături de fiul lui Basilide, Isidor, în două locuri din zece.

primit pe loc cunoașterea prin revelație"[3]. Adverbele „îndată", „pe loc" sugerează exact această credință despre care Origen ne spune că este reacția unei naturi superioare[4].

La această credință, care nu aparține persuasiunii și care prin urmare nu are la bază o liberă alegere, fac referire atât *Tratatul despre înviere*, cât și *Interpretarea gnozei*. În cea dintâi scriere (p. 44.1-3) ni se spune că, spre deosebire de cei care problematizează după asemănarea filosofilor, „noi am aflat repaosul atunci când am cunoscut Adevărul și ne-am găsit odihna în el". Puțin mai încolo (p. 46), credința și persuasiunea sunt puse în opoziție, iar mai apoi se spune: „Căci noi l-am cunoscut pe Fiul Omului și am crezut că a înviat din morți [...]. De aceea, noi suntem aleși în vederea mântuirii și a răscumpărării, întrucât am fost sortiți încă de la început să nu cădem în nebunia ignoranților, ci să ajungem la înțelepciunea celor care au cunoscut Adevărul". Pe de altă parte, în *Interpretarea gnozei* (p. 1.30-36), credința este pusă ca bază a persuasiunii: numai cel care crede poate fi convins, pentru cel care nu crede persuasiunea fiind cu totul zadarnică. Iar dacă lumea este locul prin excelență al necredinței (așa cum ne spune *Interpretarea gnozei*), atunci cel care crede nu aparține lumii, iar credința lui își are o origine supramundană[5]. Astfel, punând cap la cap toate aceste mărturii, se poate spune că pentru valentinieni credința are la bază o alegere precosmică sau supracosmică, ea manifestându-se în cosmos în baza unei naturi deosebite, care reacționează fără ezitare la revelarea gnozei venite prin Mântuitor. Insistența cu care autorul *Tratatului despre înviere* subliniază că „noi *am cunoscut* Adevărul" „și am aflat repaosul", că „noi *l-am cunoscut* pe Fiul Omului și *am crezut* că a înviat din morți", că „noi suntem aleși [...] și sortiți să nu cădem în nebunia ignoranților" – această insistență, așadar, ne arată că, pentru autorul valentinian, credința se identifică cu gnoza sau că credința derivă din gnoză: „L-am cunoscut pe Fiul Omului și am crezut".

Prin urmare, de aici se poate deduce că tipul de credință pe care cel puțin unii dintre valentinieni îl îmbrățișează este extrem

[3] Am urmat traducerea lui L. Painchaud din ediția Pléiade, p. 188, și cea a lui M. Meyer din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 122.

[4] Să ne amintim că, potrivit lui Origen, Heracleon atribuie „cauza asentimentului unei constituții naturale" (τῇ φυσικῇ κατασκευῇ).

[5] De remarcat că această poziție nu face obiectul criticii scriitorilor creștini ortodocși, ci asocierea ei cu o natură superioară deținută de un grup select.

de asemănător cu cel pe care Clement ne spune că îl îmbrățișau adepții lui Basilide, ca fiind „o dispoziție naturală" (φυσικὴν [...] τὴν πίστιν). Ca atare, asocierea de către Clement a concepției basilidienilor despre credință cu cea a valentinienilor despre gnoză nu este deloc întâmplătoare și nici contradictorie, dacă ținem seama de faptul că credința, cel puțin pentru unii valentinieni, este la bază gnoză și expresie a naturii pnevmatice.

„Mântuirea prin natură" este un topos recurent în combaterea valentinienilor de către Clement Alexandrinul. Această concepție valentiniană este menționată în Extrasul 56.3 și revine ca temă în respingerea doctrinei valentiniene în *Stromate*, II.115.1-2; III.3.3 (cu referire la Basilide în acest context); IV.89.4; V.3.3. Acuzația privind determinismul naturilor fusese inițiată de Sfântul Irineu de Lyon (*Împotriva ereziilor*, I.6.2) și preluată după Clement de Origen (vezi cazul citat din *In Johannem*, dar și *De Principiis*, III.1.8; *Contra Celsum*, V.61). Dacă până la publicarea și traducerea textelor de la Nag Hammadi majoritatea cercetătorilor tindeau să dea crezare acestei acuzații formulate de scriitorii creștini, după aceea situația se inversează: tot mai mulți cercetători tind să susțină că acuzația formulată de ortodoxia creștină ar fi o invenție sau cel puțin o exagerare a unora dintre aspectele doctrinei valentiniene.

Disputa a fost reluată recent de Ismo Dunderberg și Einar Thomassen[6]. Astfel, în vreme ce primul nu neagă faptul că vor fi existat facțiuni valentiniene care să fi susținut variante doctrinare deterministe, subliniază totuși că nu toți valentinienii au îmbrățișat această poziție. I. Dunderberg încearcă să situeze concepția valentiniană a creșterii spirituale într-un context mai larg, al progresului spiritual așa cum îl concepeau unele școli filosofice ale Antichității. Astfel, împărțirea între psihici (cei care au nevoie de credință și de fapte bune) și spirituali (cei care se mântuiesc prin natură) nu ar fi una cu finalitate eshatologică, ci doar conjuncturală, psihicii fiind la rândul lor chemați să devină spirituali. De partea lui, E. Thomassen, deși menționează schimbarea de optică în critica

[6] Ismo DUNDERBERG, „Valentinian Theories on Classes of Humankind"; Einar THOMASSEN, „Saved by Nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism", ambele articole în *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.2011 in Berlin-Spandau*, herausgegeben von Christoph Markschies und Johannes van Oort, Peeters, Leuven-Walpole, MA, 2013, pp. 113-129, respectiv pp. 129-151.

de specialitate cu privire la această chestiune spinoasă după publicarea textelor de la Nag Hammadi, susține că acuza de determinism al naturilor nu poate fi totuși atât de ușor respinsă[7].

Cercetătorul norvegian analizează chestiunea determinismului în mod sistematic, din perspectiva mitului etiologic al apariției substanțelor materială, psihică și pnevmatică din patimile, convertirea și vederea luminoasă ale Înțelepciunii căzute, dar și din perspectiva modului în care cele trei categorii de oameni (materiali, psihici și pnevmatici) răspund la apariția Mântuitorului: cu ură, primii, cu îndoială, următorii, cu bucurie neezitantă, ultimii. E. Thomassen notează pe bună dreptate că răspunsul dat de fiecare categorie la apariția Mântuitorului își are o bază în mitul etiologic al apariției substanțelor, astfel încât această apariție dezvăluie fiecărui individ cărei categorii îi aparține. Potrivit lui E. Thomassen, în concepția valentinienilor, venirea Mântuitorului *revelează* fiecărui individ natura căreia acesta îi aparține prin reacția pe care el o are față de Mântuitor[8], astfel încât, prin reacția față de Mântuitor, natura fiecărui individ este revelată, iar nu dobândită.

Cu toate acestea, E. Thomassen notează că, din perspectiva existenței reale, sociologice, a celor două grupuri (psihici și pnevmatici), dar și din perspectivă eshatologică, lucrurile nu mai sunt atât de clare. În mod concret, se pune întrebarea: de ce mai au pnevmaticii nevoie de ritualul botezului sau al camerei nupțiale și de cateheze inițiatice, dacă ei se mântuiesc prin natură? Iar din perspectivă eshatologică, se pune problema că *Tratatul tripartit*, cel mai amplu text doctrinar valentinian descoperit la Nag Hammadi, pare să indice la final o situație în care cel puțin unele categorii de psihici ajung în Pleromă, deci devin spirituali. În fine,

[7] Vezi E. THOMASSEN, „Saved by nature?...", p. 138: „Ideea soteriologică fundamentală, potrivit căreia există o relație de consubstanțialitate între divinitate și cei care sunt mântuiți, indică de asemenea centralitatea limbajului cu privire la substanțe. Mântuirea are loc pentru că există o *syngeneia* care leagă Eonii și spiritul din oameni, cauzând astfel atracția între asemănător și asemănător și excluderea a ceea ce este *anoikeion* față de Mântuitor. Acest mod de a gândi în mod fundamental naturalist nu poate fi cu ușurință redus la un fel de noțiune existențialistă, în afara cazului în care se adoptă o interpretare demitologizantă care merge dincolo de modul în care teologii valentinieni se înțelegeau pe ei înșiși". Suntem perfect de acord cu această afirmație, în lumina căreia am și interpretat multe dintre pasajele controversate cu privire la valentinieni.

[8] În afară de exemplele date de E. Thomassen, vezi și *Evanghelia Adevărului*, p. 19.17-34.

E. Thomassen notează că, din perspectivă antropologică și ontologică, este dificil de conceput că, pentru valentinieni, cei materiali ar fi lipsiți de suflet sau că sufletul celor pnevmatici ar fi diferit de cel al celor psihici. Pentru a rezolva această problemă, cercetătorul norvegian introduce ipoteza potrivit căreia, până la apariția Mântuitorului, avem de-a face de fapt cu o singură categorie, a celor psihici, care, în funcție de predispoziție și alegere, odată cu venirea Mântuitorului devin materiali sau spirituali.

În ceea ce privește prima problemă identificată, se poate spune într-adevăr că legătura pe care o face episcopul de Lyon între mântuirea prin natură a pnevmaticilor și presupusa lor conduită depravată face parte mai degrabă dintr-o strategie de discreditare a adversarilor. Astfel, atât din *Tratatul despre înviere*, cât și din *Interpretarea gnozei* se poate desprinde o dimensiune etică a existenței celor spirituali. În plus, Clement Alexandrinul, deși acuză la rândul lui determinismul doctrinei valentiniene, nu face nicio remarcă depreciativă la adresa stilului de viață al valentinienilor. Prin urmare, dacă putem vorbi de un determinism al valentinianismului, acesta nu era probabil unul atât de rigid precum cel descris de episcopul de Lyon și nu implica în mod necesar o conduită depravată din partea valentinienilor. Ca atare, paradoxul menționat este de fapt un fals paradox: sămânța pnevmatică, tocmai prin faptul că se dezvoltă în această lume asemenea unui copil, nu este desăvârșită încă de la început, ea are nevoie de „formare", iar formarea putea fi acordată atât prin cateheze de inițiere, cât și prin ritualuri precum cel al botezului. În opinia noastră, acest lucru nu înseamnă însă că cei care sunt catehizați sunt psihici care, în urma catehezei și a botezului, devin pnevmatici, ci pnevmatici a căror sămânță are nevoie de formare.

În ceea ce privește cea de-a doua problemă identificată, se poate spune că *Tratatul tripartit* constituie la rândul lui un paradox, întrucât, pe de o parte, subliniază doctrina celor trei naturi în funcție de care se diferențiază umanitatea și, în plus, susține, într-o parte a lui, destinul eshatologic diferit pe care îl au psihicii și pnevmaticii[9]; dar, pe de altă parte, la sfârșitul acestui important text, descoperim o lungă tratare a destinului diferitelor categorii de psihici, dintre care, așa cum am notat deja, unele par să dobândească

[9] *Tratatul tripartit*, p. 122.13-27.

privilegiul de a ajunge în Pleromă[10]. Trebuie să menționăm, de asemenea, că *Tratatul tripartit* este singurul text valentinian care pare să acorde la urmă explicit statut pnevmatic psihicilor. Din punctul nostru de vedere, acest paradox se explică prin alcătuirea târzie, postorigenistă, a acestui tratat, moment în care autorul lui trebuie să facă față criticilor tot mai virulente ale ortodoxiei aflate în plină afirmare. De altfel, s-a observat că autorul *Tratatului tripartit* îmbrățișează anumite variante doctrinare valentiniene și le modifică pe altele pentru a se apropia de ortodoxia creștină[11]. Astfel, tratatul nu mai vorbește de o Pleromă formată din 30 de Eoni, ci adoptă varianta doctrinară a unui număr nelimitat de puteri divine (variantă cunoscută de Sfântul Irineu[12]); de asemenea, textul valentinian renunță la tema centrală valentiniană a sizigiilor pnevmatice, deși urme ale acestei doctrine pot fi descoperite în structura tratatului; nu în ultimul rând, lectura textului valentinian ne dezvăluie o preocupare constantă față de apariția elementului psihic și destinul lui – ceea ce credem că reprezintă o reacție la criticile vehemente venite din sânul Bisericii și o încercare de atenuare a distincției de natură între pnevmatic și psihic la sfârșitul timpurilor. Pusă în acest context, încercarea autorului *Tratatului tripartit* de a stinge diferențele în eshaton între elementele psihic și pnevmatic apare mai degrabă ca o concesie făcută ortodoxiei, în care cel puțin unele facțiuni valentiniene voiau să se reintegreze. Protologia vădit trinitară a *Tratatului tripartit* este de altfel un puternic argument în acest sens.

A treia problemă identificată de E. Thomassen își poate găsi, în opinia noastră, și o altă rezolvare, întrucât a presupune că până la apariția Mântuitorului toți sunt psihici contrazice unele texte valentiniene autentice. Chiar E. Thomassen menționează pasajele din *Tratatul tripartit* din care aflăm că Demiurgul își produce proprii oameni, așa cum o face și Diavolul. În plus, Extrasele 55.2-56.2 ne spun că Adam este capabil să transmită mai departe doar elementul material, nu și pe cel spiritual și pe cel psihic, care sunt transmise *prin* el, iar nu *de către* el. Acest lucru dă deplină

[10] *Tratatul tripartit*, pp. 131-138.

[11] Pentru o analiză excelentă a problemelor puse de *Tratatul tripartit* din acest punct de vedere, vezi Manlio Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino Editore, Messina, 1994, pp. 233-243.

[12] Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I.10.3.

libertate Înțelepciunii și Demiurgului de a depune sămânța și de a insufla sufletul (cel care este asemănarea Demiurgului) în cei pe care îi aleg. În mod concret însă, ce transmite Adam? Putem deduce din Extrasele 50, 51 și 55.1 că Adam transmite partea sa materială, adică „chipul", interpretat ca fiind sufletul material, care este ca un trup pentru sufletul divin (adică cel care vine de la Demiurg) și care este consubstanțial cu cel al animalelor; nu numai atât, dar el transmite și învelișul propriu-zis material, adică hainele de piele. Acesta este omul material, care, în *Tratatul tripartit*, aparține Diavolului. Prin urmare, omul material are la rândul lui un suflet, doar că nu unul elevat, precum cel care provine de la Demiurg. În plus, Extrasul 51.1 ne spune că „există un om în om, om psihic în om pământesc, dar nu ca o parte care se adaugă unei alte părți, ci ca un întreg care se unește cu un întreg prin puterea negrăită a lui Dumnezeu", ceea ce înseamnă că elementul material și cel psihic nu sunt „părți" constitutive ale omului, ci că avem de-a face cu „doi oameni" – „un întreg care se unește cu un întreg". Acest lucru presupune că, cel puțin în antropologia valentiniană din Secțiunea C și din *Împotriva ereziilor*, I.1-8.5, binomul material-psihic, iar apoi trinomul material-psihic-pnevmatic sunt ontologic justificate și legitimează existența reală, din perspectivă valentiniană, a trei genuri de oameni.

Cu toate acestea, așa cum am remarcat și în nota dedicată Extrasului 61.6, antropologia valentiniană presupune o legătură intimă între elementul psihic și cel pnevmatic, legătură care se va păstra și în eshaton. De altfel, în afara unor episoade izolate influențate de „sethianism", valentinienii au în general o părere pozitivă despre Demiurg, pe care îl includ în iconomia generală a mântuirii ca prieten al Mirelui (Extrasul 65). Această legătură intimă poate fi probată și prin metafora folosită tot în Extrase (53.5) a elementului psihic ca fiind osul, în vreme ce elementul pnevmatic este măduva din os. Această legătură se păstrează și la sfârșitul timpurilor, când elementele pnevmatice se dezbracă de cele psihice și intră în Pleromă[13], dar „locul imaginilor" sau „Ogdoada de Jos",

[13] O concepție eshatologică similară, a desprinderii pnevmaticului de psihic la sfârșitul timpurilor, o regăsim și în doctrina lui Basilide și a basilidienilor, așa cum o descrie PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.27.6: „Potrivit concepției lor, acesta este «omul lăuntric», omul pnevmatic în cel psihic – a treia filiație, cea care abandonează sufletul aici".

unde ajung Demiurgul și cei consubstanțiali lui, rămâne împrejurul Pleromei asemenea unui halo al ei.

Prin urmare, din punctul nostru de vedere, determinismul naturilor nu este o invenție, ci se înscrie perfect în viziunea de ansamblu a doctrinei valentiniene, cu toate că el nu este atât de rigid pe cât ne-a lăsat episcopul de Lyon să credem că este. O confirmare, chiar dacă tangențială, a acestei concluzii poate veni și din analiza *Epistolei către Flora*, atribuită de Epifanie de Salamina chiar lui Ptolemeu. Scopul lui Ptolemeu în această epistolă este acela de a arăta că Legea nu este opera nici a Dumnezeului suprem, nici a Diavolului, ci a Demiurgului, existență intermediară între cei doi, iar argumentul esențial folosit pentru a arăta acest lucru constă în faptul că aceste trei entități au naturi diferite, prima caracterizată prin bunătate, cea de-a doua, prin nedreptate, iar cea de-a treia, prin dreptate. Regăsim, așadar, în singura operă care ne-a rămas de la Ptolemeu, considerat a fi unul dintre cei mai importanți discipoli ai lui Valentin, tripartiția naturilor fundamentată doctrinar prin naturile diferite ale Dumnezeului suprem (pnevmatic), Demiurgului (psihic) și Diavolului (material). Iar dacă cele trei genuri de oameni provin din trei surse ontologice diferite, atunci ele vor avea și destine diferite, pentru că elementul material nu se poate transforma în element psihic, tot așa cum elementul psihic nu se poate transforma în element pnevmatic.

FRAGMENTUL 1, ***Stromate***, **II.36.1-38.5**[14]: „36.1. Aici, adepții lui Basilide, interpretând chiar acest pasaj, spun că Arhontele, auzind spusa Duhului slujitor[15], a fost îngrozit[16] deoarece a fost evanghelizat, în ciuda oricărei speranțe, prin ceea ce a auzit și văzut; că groaza lui a fost numită frică, ce a devenit început al unei înțelepciuni care diferențiază și separă, care desăvârșește și restaurează[17],

---

[14] Interpretarea care urmează vizează *Pildele* 1, 7 și *Psalmul* 110, 9: „Frica de Dumnezeu este începutul înțelepciunii".

[15] *Cf. supra* Extrasul 16, unde porumbelul care s-a arătat la Botezul lui Iisus, adică Duhul Sfânt, este numit de Basilide „Slujitorul" (τὸν διάκονον), ceea ce înseamnă că acest episod menționat în *Stromate*, în care ni se vorbește de frica Arhontelui care a fost evanghelizat, era probabil inclus de Basilide într-o interpretare a Botezului Mântuitorului. De aici s-ar deduce că vocea Tatălui este cea care îl evanghelizează pe Arhonte, ceea ce provoacă la rândul ei frica acestuia, frică ce stă la baza înțelepciunii care distinge sau diferențiază. Această înțelepciune pare să-l facă pe Arhonte capabil de a-i distinge pe aleși de oamenii cosmici (vezi mai jos, II.38.2), ceea ce ar face din Arhonte o figură mai degrabă neutră – așa cum este Demiurgul valentinienilor – decât rea, . Din descrierea pe care o face SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.24.3-7, doctrinei lui Basilide nu se deduce însă că Arhontele ar fi neutru, ci că este rău precum ceilalți Arhonți, cărora le este și conducător. Pe de altă parte, descrierea pe care o face PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.26.2-4, doctrinei lui Basilide cu privire la Arhonte se potrivește mult mai bine cu cele câteva detalii pe care ni le dă Clement în acest context.

[16] În original: ἐκπλαγῆναι.

[17] În original: φόβον [...] ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς. Termenii care descriu înțelepciunea erau cel mai probabil termeni tehnici în doctrina lui Basilide și a discipolilor lui. Adjectivul φυλοκρινητικῆς este cu precădere de menționat aici, cu atât mai mult cu cât termeni din aceeași familie de cuvinte sunt utilizați și în expozeul lui Pseudo-Hipolit. Din *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.27.8-12, aflăm că rolul Mântuitorului a fost acela de „a deveni pârga diferențierii (φυλοκρινήσεως) elementelor aflate în amestec"; lumea fiind un amestec format din Ogdoadă (Marele Arhonte este capul Ogdoadei), Hebdomadă (capul acesteia este Demiurgul celor inferioare) și haos (nivelul realității noastre), „era necesar ca elementele aflate în amestec să fie diferențiate (φυλοκρινηθῆναι) prin separarea lui Iisus. Așadar, ceea ce constituia partea lui corporală a pătimit: această parte aparținea haosului și a fost redată haosului. El a înviat ceea ce constituia partea lui psihică: aceasta aparținea Hebdomadei și a fost redată Hebdomadei. El a înviat și ceea ce era propriu culmii Marelui Arhonte, iar această parte a rămas la Marele Arhonte. Și a dus până sus ceea ce aparținea Duhului care este Hotar, iar această parte a rămas în Duhul care este Hotar. Străbătând toate aceste regiuni, cea de-a treia Filiație a fost purificată și ridicată de Iisus până la fericita Filiație. [...] El (Basilide) spune că întreaga Filiație care a fost părăsită în haos trebuie să fie diferențiată (φυλοκρινηθῆναι) în același fel în care și Iisus s-a diferențiat (πεφυλοκρίνηται)". De remarcat similitudinile între acest expozeu al doctrinei lui Basilide în privința dezbrăcărilor succesive de învelișuri alogene în urcușul elementului spiritual și doctrina valentiniană a ascensiunii seminței spirituale în Pleromă, parcurs în cadrul căruia elementul spiritual trebuie să se desprindă de excrescențele cosmice, materiale și psihice, pentru a intra spirit pur în plenitudinea divină (*cf. Împotriva ereziilor*, I.7.1; Extrasul 64).

căci Cel care este mai presus de toate trimite înainte, separându-le, nu numai cosmosul, ci și alegerea. 36.2. Dar se pare că și Valentin, concepând unele idei asemănătoare, scrie textual într-o epistolă:

Καὶ ὡσπερεὶ φόβος ἐπ' ἐκείνου τοῦ πλάσματος ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας καὶ παρρησιαζόμενον· οὕτω καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάνθ' ἃ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ· εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς 'Αδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος 'Ανθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος, καὶ κατεπλάγησαν καὶ ταχὺ τὸ ἔργον ἠφάνισαν.

«Și, așa cum Îngerilor li s-a făcut frică în fața acelei plăsmuiri, atunci când ea a rostit cuvinte superioare statutului său de ființă plăsmuită datorită celui care a depus în ea în mod nevăzut o sămânță a substanței de sus și care se exprima în ea cu autoritate*, 36.3. tot astfel și între neamurile oamenilor cosmici, operele oamenilor au devenit obiecte de frică pentru creatorii operelor, precum statuile și imaginile și tot ceea ce mâinile oamenilor realizează în numele lui Dumnezeu; 36.4. căci, de vreme ce Adam a fost plăsmuit în numele Omului, el a provocat frică față de Omul preexistent, întrucât acesta sălășluia într-adevăr în el***; iar Îngerii au fost îngroziți și au făcut să dispară degrabă lucrarea lor».**

37.1. De vreme ce există însă un singur principiu, așa cum se va arăta mai târziu, va deveni limpede că invențiile acestor bărbați sunt bâlbâieli și ciripeli. 37.2. Atunci când Dumnezeu a găsit că este util să dea prin Domnul o educație pregătitoare din Lege și profeți,

* În original: παρρησιαζόμενον. Pentru elucidarea acestui termen, vezi comentariul de mai jos.

** Vezi, iarăși, *Evanghelia după Filip*, p. 72.1-3: „În această lume oamenii își fac dumnezei și venerează ceea ce au creat".

*** Adică în Adam.

s-a spus: «Frica de Domnul este început al înțelepciunii», pentru că frica a fost dată de Domnul prin Moise celor nesupuși și celor cu inima împietrită, fiindcă, pe cei pe care rațiunea nu îi convinge, pe aceștia frica îi îmblânzește. 37.3. Prevăzând acest lucru de la început, Cuvântul educator și-a acordat instrumentul în ambele moduri, realizând o purificare adaptată în vederea cinstirii lui Dumnezeu. 37.4. Prin urmare, groaza este o frică provocată de o reprezentare neobișnuită sau din cauza unei reprezentări neașteptate[18], precum o veste, pe când frica, precum aceea provocată de un lucru care se întâmplă sau care există, este o uimire excesivă[19]. 37.5. Ca atare, ei nu-și dau seama că, atribuindu-I groaza, ei L-au supus pasiunilor pe Dumnezeul suprem, pe Care și ei Îl preamăresc în imnuri și Căruia, înainte chiar de groază, Îi atribuie ignoranța. 37.6. Într-adevăr, dacă ignoranța și-a făcut mai întâi apariția decât groaza și dacă groaza și frica au devenit început al înțelepciunii, există riscul ca ignoranța să apară mai întâi drept cauză atât a înțelepciunii lui Dumnezeu și a întregii opere de creare a lumii, cât și a restaurării celor aleși.

38.1. Așadar, oare ignoranța aparține categoriei celor bune, sau categoriei celor rele? Dar, dacă aparține celor bune, de ce încetează ca urmare a groazei? Atunci, Slujitorul, predicarea și botezul le sunt de prisos. Iar dacă ignoranța aparține celor rele, cum este posibil ca răul să fie cauza celor mai frumoase lucruri? 38.2. Căci, dacă ignoranța nu ar fi existat mai întâi, Slujitorul nu ar fi coborât, nici groaza nu ar fi pus stăpânire pe Arhonte, așa cum spun ei, nici nu ar fi dobândit din frică un început al înțelepciunii pentru a-i distinge pe cei aleși de oamenii cosmici.

38.3. Iar dacă frica față de Omul preexistent i-a făcut pe Îngeri să comploteze împotriva propriei lor plăsmuiri, pentru că sămânța invizibilă a substanței de sus a fost stabilită în ființa care a fost creată prin lucrare demiurgică, fie au devenit invidioși din cauza unei bănuieli nefondate, ceea ce este neverosimil, pentru că aceasta ar însemna că Îngerii au fost condamnați la o deplină ignoranță în privința unei lucrări demiurgice ai cărei creatori li s-a încredințat să fie precum ai unui copil al lor; 38.4. fie au fost mișcați datorită

[18] Clement preia aici o definiție stoică a fricii. Vezi DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997, VIII.112, p. 242: „Groaza este frica produsă de reprezentarea unui lucru neobișnuit".

[19] *Cf.* ARISTOTEL, *Topica*, IV, 5, 126b.

unei preştiinţe în a cărei putere se află, dar atunci nu s-ar fi străduit să găsească un mijloc prin care să comploteze împotriva aceluia în privinţa căruia deţineau preştiinţa, nici n-ar fi fost îngroziţi de propria lor operă, de vreme ce ar fi cunoscut, în baza preştiinţei lor, sămânţa de sus; 38.5. fie, în sfârşit, au îndrăznit să facă acest lucru pentru că s-au încrezut într-o gnoză, ceea ce la rândul lui este un lucru imposibil, pentru că ar fi aflat care sunt şansele de a complota împotriva Omului din Pleromă, încă şi împotriva omului care este «după chip», în care ei primiseră – ceea ce este în acord cu tot restul gnozei lor – arhetipul incoruptibil."

Comentariu

Primul fragment păstrat din opera lui Valentin îl situează pe acesta în mod decisiv într-un context gnostic. Tema tulburării Îngerilor, a Puterilor cosmice, la auzul unor cuvinte care depăşesc statutul de creatură al lui Adam este întâlnită în *Ipostaza Arhonţilor* (NH, II.4), p. 89.19-20, unde ni se spune că Puterile sunt tulburate când îl văd pe Adam conversând cu femeia spirituală, cu Duhul[20] pe care acesta îl primise. Pe aceeaşi linie a *Ipostazei Arhonţilor* merge şi *Scrierea fără titlu* (NH, II.5), p. 116.6-11, unde Arhonţii sunt tulburaţi la auzul cuvintelor adresate de Adam Evei spirituale: „Tu vei fi numită «Mama celor vii», pentru că tu eşti cea care mi-a dat viaţă". În *Apocriful lui Ioan* (BG), p. 52.1-17, scriere care conţine un scenariu mitic similar cu cel din care se va fi inspirat şi Valentin, tema nu este atât cea a fricii Arhonţilor, ci aceea a geloziei[21] lor faţă de creatura modelată de ei, dar în care Demiurgul, Ialdabaoth, a insuflat puterea spirituală, fiind golit în acest fel de ea. Această temă a geloziei sau invidiei a fost preluată şi în literatura valentiniană de autorul

---

[20] Să nu uităm că, în identificarea Duhului cu Eva spirituală, hermeneutica gnostică mizează pe faptul că termenul „duh" este feminin în ebraică – *ruach*.

[21] Această diferenţă a temei geloziei în *Apocriful lui Ioan* faţă de tema fricii şi a groazei din fragmentul lui Valentin l-a făcut pe Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?...*, p. 31, să conteste fundalul gnostic care a constituit sursa de inspiraţie pentru Valentin. E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 433, 436, 447-449, şi Ismo DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism [Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus]*, Columbia University Press, New York, pp. 36, 46, 49, mai ales 51, subliniază totuşi pe bună dreptate similitudinile dintre fragmentul lui Valentin şi temele mitice ale grupărilor gnostice din vremea lui.

Evangheliei după Filip (NH, II.3), p. 70.22-34: „Sufletul lui Adam a venit dintr-o suflare. Perechea sufletului este duhul, iar duhul dat lui Adam este mama lui. Sufletul lui Adam a fost [luat] de la el, iar în locul lui i-a fost dat un [duh]. Când a fost unit cu duhul, [Adam] a rostit cuvinte superioare Puterilor, iar Puterile l-au invidiat”[22]. Dacă tema geloziei apropie *Evanghelia după Filip* de *Apocriful lui Ioan*, tema duhului dat lui Adam, duh care este în același timp „mama lui”, apropie *Evanghelia după Filip* de celelalte două scrieri, *Ipostaza Arhonților* și *Scrierea fără titlu*. Tema tulburării în fața unor rostiri superioare fusese filtrată cu siguranță și în școala lui Ptolemeu. François Sagnard menționează pe bună dreptate „agitația” Demiurgului în fața cuvintelor rostite de profeți, cuvinte a căror origine era ignorată de Demiurg[23].

Ceea ce pare să fi scăpat cercetătorilor care s-au aplecat asupra acestui fragment este că tema fricii abordată în interpretarea *Psalmului* 110, 9 este menționată explicit de către Pseudo-Hipolit în legătură cu doctrina lui Valentin și a valentinienilor. Din *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7, aflăm că „Demiurgul provine din frică. Acesta este sensul, afirmă el (Valentin), a ceea ce spune Scriptura: «Începutul înțelepciunii este frica Domnului». De altfel, acesta este începutul patimilor Înțelepciunii, căci aceasteia i s-a făcut frică, după care a fost cuprinsă de mâhnire, apoi s-a tulburat și, astfel, și-a găsit scăparea în rugă și cerere. Iar substanța psihică, afirmă el, este înflăcărată și este numită de către ei Loc, Hebdomadă și «Cel vechi de zile»[24]. Ei spun că toate denumirile de acest fel cu privire la Dumnezeu aparțin celui psihic, despre care el afirmă că este Demiurgul cosmosului”. După cum putem observa, asocierea fricii cu Demiurgul în interpretarea versetului 9 din *Psalmul* 110 este atribuită de Pseudo-Hipolit chiar lui Valentin, singura diferență între această mențiune a lui Hipolit și fragmentul valentinian fiind aceea că, în vreme ce în *Respingere* subiectul fricii este Demiurgul, în fragment sunt Îngerii.

---

[22] Am urmat traducerea lui Marvin Meyer din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 219. Acest pasaj este pus în legătură cu fragmentul lui Valentin și de E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 446.

[23] F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, p. 560, traduce subtil verbul κινεῖσθαι prin „a fi agitat” din SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.7.4: Τὸν δὲ Δημιουργόν, ἅτε ἀγνοοῦντα τὰ ὑπὲρ αὐτόν, κινεῖσθαι μὲν ἐπὶ τοῖς λεγομένοις („Dar Demiurgul, de vreme ce le ignora pe cele mai presus de el, era mișcat în privința celor spuse...”).

[24] *Cf.* Extrasul 38.1.

Un alt loc până acum ignorat de cercetarea de specialitate și care are o relevanță directă pentru fragmentul nostru este dat tot de o mențiune a lui Pseudo-Hipolit din expunerea pe care acesta o face doctrinei lui Basilide și a basilidienilor. Din Cartea a VII-a, 26.1-3, a *Respingerii tuturor ereziilor* aflăm că: „1. El (Basilide) spune că Evanghelia a venit de la Filiație mai întâi la Arhonte prin fiul acestuia, care șade alături de el, și că, astfel, Arhontele a învățat că nu era Dumnezeul tuturor, ci că era născut și că mai presus de el stătea comoara Dumnezeului Inexistent, Inefabil și de Nenumit și a Filiației sale. Iar Arhontele s-a convertit și s-a înfricoșat, înțelegând adâncul ignoranței în care se afla. 2. El spune că acesta este înțelesul a ceea ce s-a spus: «Început al înțelepciunii este frica Domnului», căci Arhontele începu să se înțelepțească, fiind instruit de către fiul său, care ședea alături de el, și învățând cine este Inexistentul, cine este Filiația, ce este Duhul Sfânt, care este organizarea tuturor lucrurilor și unde vor fi restaurate acestea. 3. El afirmă că aceasta este «înțelepciunea rostită în taină», în privința căreia spune Scriptura: «Nu în cuvintele de învățătură ale înțelepciunii omenești, ci în învățăturile Duhului»[25]. Așadar, el spune că, după ce a fost instruit și, ca urmare, a învățat și s-a înfricoșat, Arhontele și-a mărturisit păcatul pe care l-a săvârșit, preamărindu-se pe sine". Comparând expunerea lui Hipolit cu ceea ce ne spune Clement în acest fragment despre doctrina lui Basilide, putem observa că, dacă la Hipolit Arhontele este evanghelizat de fiul său, la Clement el este evanghelizat de Duhul, numit de basilidieni și „Slujitorul". Cu toate acestea, neconcordanța dintre expunerea doctrinei lui Basilide făcută de Hipolit[26] și detaliile oferite de Clement poate fi doar

---

[25] *1 Corinteni* 2, 7, 13.

[26] În doctrina lui Basilide expusă de Pseudo-Hipolit, Duhul Sfânt este asemenea unei miresme pe care o lasă în urmă cea de-a doua Filiație în urcușul ei spre Dumnezeul Inexistent. Acesta produsese o sământă a lumii (ca și el, inexistentă, pentru că este în întregime consubstanțială cu Dumnezeul Inexistent – ὁ οὐκ ὢν Θεός), în care se află concentrate trei Filiații, una subtilă, alta mai grosieră, în vreme ce ultima avea nevoie de purificare. Cea dintâi se diferențiază de sământă și se întoarce îndată spre Dumnezeul Inexistent; cea de-a doua, având o natură mai grosieră, are nevoie de aripi pentru a zbura și a se alătura primei Filiații, iar aceste „aripi" poartă în limbajul lui Basilide – ne spune Hipolit – denumirea de Duh Sfânt. După ce a doua Filiație urcă la Dumnezeul Inexistent, ea își leapădă „aripile", adică Duhul, pentru că acesta „nu era consubstanțial, nici nu avea natura Filiației" (*Respingerea tuturor ereziilor*, VII.22.12), astfel încât Duhul devine un hotar între ceea ce este superior și cea de-a treia Filiație, care rămâne prinsă în amestecul universal al semințelor. Din acest amestec este produsă Ogdoada, sediu al Marelui

aparentă, pentru că Evanghelia care coboară de sus și provoacă frica și convertirea Arhontelui trebuie să treacă prin Duhul Sfânt, astfel încât evanghelizarea putea fi făcută de Duhul prin fiul Arhontelui.

Toate aceste trimiteri constituie, în opinia noastră, tot atâtea indicii care conturează fundalul incontestabil gnostic din care se va fi inspirat Valentin[27]. Iar faptul că fragmentul valentinian vorbește de Îngeri drept creatorii lui Adam, iar nu de Demiurg, așa cum vor face discipolii lui Valentin, nu credem că poate introduce o breșă atât de mare între Valentin și discipolii săi – așa cum crede Christoph Markschies[28] – încât să fie anulată orice continuitate între unul și ceilalți. De altfel, următorul pasaj din *Evanghelia după Filip*, p. 55.15-19, poate fi considerat un foarte bun exemplu de continuitate între discipol și maestru: „Arhonții credeau că făceau ceea ce făceau prin propria lor putere și voință, dar Duhul Sfânt îndeplinea totul prin ei în ascuns, așa cum dorea"[29]. În același timp, menționarea doar a Îngerilor nu implică în mod necesar faptul că

Arhonte și al fiului său; sub Ogdoadă se află Hebdomada, sediu al Demiurgului propriu-zis și al fiului său, sub care se află haosul (ἀμορφία), lumea noastră, în care este prinsă cea de-a treia Filiație. Soteriologia basilidiană vizează recuperarea celei de-a treia Filiații, de esență spirituală, și aducerea ei în locul unde se află celelalte două Filiații și Dumnezeul Inexistent. Aceasta este sarcina lui Iisus, care se face pârgă a celei de-a treia Filiații: întreaga activitate a lui Iisus este o pregătire pentru diferențierea ontologică finală, atunci când întreagă cea de-a treia Filiație – constituită din neamul ales al celor spirituali – va fi recuperată și dusă alături de celelalte două Filiații. Pentru o excelentă reconstrucție a doctrinei lui Basilide, vezi Gilles QUISPEL, „Gnostic Man: The Doctrine of Basilides", în: Gilles QUISPEL, *Gnostic Studies I*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974, pp. 103-133.

[27] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?...*, pp. 28, 52, consideră – eronat din punctul nostru de vedere – că scopul real al fragmentului lui Valentin este acela de a elucida motivul apariției fricii, a unei pasiuni, în lume, de a explica rațiunea pentru care oamenilor le e frică de idoli, deși aceștia sunt doar produsul mâinilor omenești. Astfel, în baza unei structuri platonice de gândire, Valentin ar fi creat o analogie cu frica care îi cuprinde pe Îngeri după formarea lui Adam. Ceea ce i-a scăpat însă cercetătorului german este faptul că, așa cum ne indică PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.32.7 și VII.26.1-3, dar și Clement, pe fundalul menționării motivului fricii atât a Arhontelui, la Basilide, cât și a Îngerilor, la Valentin, se distinge o hermeneutică a *Psalmului* 110, 9 din perspectiva doctrinei fiecăruia. Prin urmare, e puțin probabil ca ținta scrierii lui Valentin să fi fost explicarea motivului pentru care oamenilor le e frică de produsul mâinilor lor, de idoli. Idolii produși de oameni și oamenii reprezintă mai degrabă ei înșiși abia o analogie pasageră într-o expunere mai largă a doctrinei.

[28] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus?...*, pp. 23, 27.

[29] Am urmat traducerea lui Marvin Meyer din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 207. În *Evanghelia după Filip* această mențiune a Arhonților nu exclude prezența Demiurgului, numit „Loc" sau „Locul de Mijloc"

Valentin nu s-a folosit de figura Demiurgului, așa cum vor face cu precădere discipolii săi. De altfel, interpretând un fragment din Valentin[30], Clement ne spune că acesta îl concepea pe Demiurg ca fiind „imagine a Eonului", adică a Tatălui suprem, concepție pe care o întâlnim chiar la Ptolemeu, în *Epistola către Flora* (7.7), dar și în Extrasul 47.2. Aceste două locuri constituie, de altfel, un bun argument în favoarea veridicității interpretării pe care o dă Clement Fragmentului 5. În plus, așa cum bine observă E. Thomassen[31], Extrasul 50.2 și *Tratatul tripartit*, pp. 104.30-105.10, menționează că la crearea omului au contribuit atât Demiurgul, cât și Îngerii săi, ceea ce înseamnă că menționarea doar a Îngerilor în fragmentul lui Valentin nu exclude și o concepție pe care acesta va fi avut-o asupra Demiurgului. În același timp, trebuie să observăm însă că Îngerii din fragmentul valentinian sunt existențe mai degrabă negative, care încearcă să ascundă propria lor operă[32] din cauza elementului superior care era în Adam, o situație care se înscrie bine în secvența mitologică „sethiană", unde Demiurgul sethian, Ialdabaoth, și Îngerii lui sunt conotați negativ, în vreme ce, în scrierile valentiniene pe care le cunoaștem, Demiurgul și îngerii lui sunt conotați cel puțin neutru, dacă nu chiar pozitiv[33]. Tocmai de aceea este posibil ca, într-adevăr, să avem aici de-a face cu o poziție mai degrabă aparte a maestrului prin comparație cu ceea ce vor deveni Demiurgul și Îngerii acestuia în operele discipolilor.

Cu toate acestea, apropierile dintre Valentin și discipolii săi devin mai clare dacă ne aplecăm asupra antropologiei pe care o putem distinge în subtextul fragmentului lui Valentin. Plăsmuirea pe care o realizează Îngerii pare să facă referire la învelișul material al lui Adam, o situație pe care o regăsim în *Tratatul tripartit*.

---

[30] Vezi mai jos Fragmentul 5, *Stromate*, IV.90.2.

[31] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 432.

[32] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 448-450, remarcă pe bună dreptate faptul că expresia folosită de Valentin τὸ ἔργον ἠφάνισαν ar trebui înțeleasă plecând de la sensul de „ascundere" al verbului ἀφανίζειν, iar nu de la acela de „distrugere" al lui. De altfel, E. Thomassen alege justificat acest înțeles al verbului plecând de la episodul paralel din *Apocriful lui Ioan* (BG, 52.15-17), unde ni se spune că Arhonții, văzând că Adam le este superior datorită duhului primit, „l-au dus în cele mai de jos regiuni ale materiei", unde l-au îmbrăcat într-un trup material pentru a-l înlănțui și închide în cosmos (BG, 55.13), ascunzându-l în acest fel.

[33] Vezi însă Extrasele 33.4, 38.3 și mai ales *Evanghelia după Filip*, p. 66.13-16, unde Demiurgul este conotat negativ – rămășițe, probabil, ale concepției maestrului, influențat la rândul lui de variantele gnostice „sethiene".

Acest lucru ar face din Îngerii menționați mai degrabă entități materiale supuse Diavolului, în așa fel încât o referire la Demiurg nici nu avea cum să apară, acesta fiind o entitate psihică, iar nu materială. În sprijinul acestei interpretări stă faptul că termenul de comparație cu Îngerii sunt oamenii cosmici, care produc idoli[34]. Un contraargument este acela că frica este o pasiune pe care Pseudo-Hipolit ne spune că valentinienii o asociază cu Demiurgul, deci cu substanța psihică. Nu trebuie să uităm totuși că în acest punct Pseudo-Hipolit simplifică foarte mult, pentru că frica este într-adevăr o pasiune asociată cu elementul psihic, dar cu partea lui inferioară, care se învecinează cu elementul material. Astfel, Îngerii despre care este vorba aici pot fi entități situate în zona de jos a elementului psihic, la frontiera cu puterile materiale. Acest aspect interesează însă mai puțin în conturarea viziunii lui Valentin. Din contră, trei termeni atrag atenția și pot oferi indicii pentru identificarea concepției acestuia: „sămânța substanței de sus" (σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας), „cel care vorbea în mod liber/cu autoritate în plăsmuire" (παρρησιαζόμενον) – deci conceptul de „exprimare liberă/cu autoritate" (παρρησία) – și „Omul preexistent" (προόντος Ἀνθρώπου).

Sămânța substanței de sus

Expresia face trimitere cel mai probabil la conceptul valentinian cheie de „sămânță pnevmatică", „substanța de sus" fiind tocmai substanța pnevmatică. Menționarea seminței într-un fragment autentic al lui Valentin atestă nu numai vechimea conceptului, ci și legătura doctrinară evidentă între maestru și discipoli. Clement ne spusese deja în Fragmentul A că „sămânța deosebită" este cea care îi face pe valentinieni superiori celor care au simpla credință, iar sămânța deosebită indică tocmai elementul pnevmatic. Fragmentul lui Valentin nu menționează dacă este vorba de o sămânță feminină sau de una masculină, distincție cunoscută mai ales din Extrase, și, prin urmare, nu știm dacă această distincție

[34] Pentru E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*..., p. 433, n. 9, adjectivul κοσμικός asociat oamenilor care fac statui și imagini în numele lui Dumnezeu are o valoare neutră, fără să-i indice, așa cum o face de obicei, pe cei materiali. Contextul analogiei făcute de Valentin, dat în special de tema fricii, credem că ne invită totuși la a-i acorda adjectivului o încărcătură semantică negativă.

coboară până la Valentin sau este o dezvoltare ulterioară. Important este însă faptul că, pentru Valentin, sămânța este probabil cea care îi face pe deținătorii ei să învingă chiar și moartea[35]. Modul în care Clement înțelege acest lucru în comentariul dedicat de el Fragmentului 4 este că sămânța este cea care le acordă valentinienilor statutul de neam ales și le dă chiar puterea de a fi comântuitori alături de Mântuitorul. De aici s-ar putea deduce că sămânța de care vorbește Valentin este una masculină, și asta cu atât mai mult cu cât din primul fragment al maestrului se deduce că sămânța este depusă în Adam de o entitate masculină, iar sfârșitul paragrafului ne indică faptul că această entitate este „Omul preexistent".

Omul preexistent

Un indiciu pentru identificarea acestuia ne este dat de faptul că, potrivit textului, cel care depune sămânța în Adam „se exprimă cu autoritate" (παρρησιαζόμενον) în acesta, astfel încât cuvintele lui Adam, în care vorbea de fapt Omul preexistent, au provocat groaza Puterilor cosmice. Același concept de „vorbire liberă/cu autoritate", în varianta substantivală (παρρησία), este folosit în cel de-al doilea fragment al lui Valentin, într-un context semnificativ pentru discuția noastră: „Unul singur este bun, a cărui expresie plină de autoritate (οὗ παρρησία) este manifestarea prin Fiul". Cel care este „singur bun" este evident Tatăl, iar manifestarea Lui este Fiul, manifestare care se face printr-o rostire liberă sau cu autoritate. Astfel, Fiul este Cuvântul „exprimat" de Tatăl în deplină libertate și autoritate. Ceea ce înseamnă că Omul preexistent este chiar Fiul, Cuvântul sau Logosul Tatălui. Iar dacă cel care depune sămânța și vorbește liber în Adam este Omul preexistent, iar acesta este chiar Fiul Tatălui suprem, atunci cel care depune sămânța în Adam este Fiul. În literatura valentiniană, cea care depune sămânța în Adam fără știrea Demiurgului este de obicei Înțelepciunea căzută[36]. Anumite pasaje din *Extrasele*

[35] Vezi Fragmentul 4 mai jos.

[36] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*..., pp. 439-442, crede că acest pasaj din fragmentul lui Valentin, potrivit căruia sămânța e depusă de Omul preexistent, ar trebui interpretat plecând de la secvența doctrinară comună în valetinianism, a Înțelpciunii căzute care depune sămânța după vederea Mântuitorului și a Îngerilor lui. Posibilitatea este reală (mai ales dacă ne gândim că, din comentariul lui Clement la Fragmentul 5 al lui

din Theodot reprezintă însă o excepție din acest punct de vedere. Extrasul 2.1 ne spune că Logosul este cel care depune sămânța în sufletul ales al lui Adam și că această sămânță este masculină, fiind o scurgere a elementului îngeresc; din Extrasul 25.1 aflăm că Îngerul este definit de valentinieni drept „un logos care deține o vestire a Celui ce este"; la rândul lor, Extrasele 39 și 40 ne spun că Bărbatul, adică Mântuitorul, este cel care emite elementele angelice, în vreme ce semințele feminine sunt emise de către Înțelepciunea căzută. Din asocierea acestor extrase rezultă că Logosul, a cărui expresie extrapleromatică este Mântuitorul, este cel care depune în sufletul ales sămânța masculină (adică Îngerul propriu fiecărei semințe feminine) și că tot el este emițătorul seminței masculine[37]. Doar pe baza primului fragment al lui Valentin nu ne putem da seama care a fost doctrina specifică a maestrului gnostic cu privire la sămânța pnevmatică, cu toate că, dacă există o legătură între extrasele citate și acest fragment, s-ar putea deduce că Valentin împărțea și el sămânța în masculină și feminină, acordând la rândul său precedență părții masculine (Îngerii) în iconomia mântuirii.

Parrhēsia – expresie liberă/plină de autoritate

O analiză de substanță a acestui termen o face Ismo Dunderberg, în lucrarea sa *Beyond Gnosticism*. El remarcă faptul că, la o analiză comparativă a fragmentului cu episodul mitic paralel din *Apocriful lui Ioan*, ceea ce reiese ca fiind elementul de noutate adus de Valentin este tocmai conceptul de *parrhēsia*. Potrivit lui Dunderberg, termenul utilizat de Valentin își păstrează întreg spectrul de semnificații pe care îl dobândește din perioada clasică până în epoca creștină: „Exprimare îndrăzneață, libertate de expresie, sinceritate, critică onestă și mustrare"[38].

Valentin, putem deduce existența figurilor mitice ale Înțelepciunii și Demiurgului în doctrina lui Valentin), nu însă și necesară, având în vedere Extrasele date ca exemplu în continuare.

[37] Extrasul 21.1, potrivit căruia întreaga sămânță (elementele masculine și cele feminine) este emisă de Înțelepciune, reprezintă în mod evident o variantă valentiniană diferită.

[38] I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 46; vezi și p. 50: „Motivele care îl făceau pe Adam superior Îngerilor sunt și ele diferite. În *Apocriful lui Ioan*, gelozia îngerilor a fost provocată de *inteligența* superioară a lui Adam. Cu toate acestea, Valentin susținea că *parrhesia* lui Adam este cea care a provocat frica Îngerilor".

Astfel, în perioada clasică, termenul are semnificaţia de „libertate de exprimare" neîngrădită în cetate. În perioada elenistică însă termenul ajunge să semnifice „sinceritatea" între prieteni, care sunt egali. Deci termenul dobândeşte acum o nuanţă privată, mai puţin publică, astfel încât opusul cuvântului nu mai este „tirania", ci „linguşirea". Chiar şi în perioada elenistică însă semnificaţia termenului de „libertate de expresie", mai ales a filosofului în faţa tiranului, rămâne un topos important. Din acest motiv, nu este de mirare că scriitorii creştini din primele secole erau familiarizaţi cu el, iar Valentin nu va fi făcut excepţie[39].

Ţinând cont de acest cadru de referinţă al *parrhēsiei*, I. Dunderberg conchide că „nu este exagerat să ne gândim că Valentin a transpus scena tipică a filosofului care provoacă cu exprimarea sa neîngrădită ostilitatea unui tiran într-un scenariu al celui dintâi om care era în opoziţie cu creatorii săi răuvoitori. În plus, interpretarea lui Valentin presupune faptul că *parrhēsia* provoacă iritare: îndată ce Îngerii l-au auzit pe Adam grăind cu *parrhēsia*, ei au vrut să-l distrugă, aşa cum tiranii căutau să-şi distrugă criticii. Cu toate acestea, iritarea Îngerilor nu este descrisă în termeni de mânie, aşa cum se întâmplă la Philodemos, ci în termeni de frică. Ţinând cont de faptul că *parrhesia* era de obicei înţeleasă ca o analiză critică a erorii, este posibil să gândim că, utilizând această expresie, Valentin a dorit să spună că Adam le-a reproşat Îngerilor creatori faptul de a fi în eroare"[40].

Deşi observă foarte bine că *parrhesia* manifestată de Adam nu provoacă iritare Îngerilor, aşa cum ne-am fi aşteptat plecând de la analogia libertăţii de expresie a filosofului şi a reacţiei iritate a tiranului, ci frică, totuşi lui I. Dunderberg îi scapă o nuanţă importantă a termenului, aceea pe care o notează dicţionarul lui G.W.H. Lampe, anume că modul de expresie al *parrhēsiei* poate fi dat nu numai de exprimarea liberă, chiar îndrăzneaţă, ci şi de o exprimare „cu autoritate"[41]. Această din urmă nuanţă a termenului ne situează, credem, în semnificaţia lui din acest context. Modul de expresie dat de autoritatea pe care o are Logosul divin este cel care provoacă frica Îngerilor, şi nu atât faptul că Adam se

[39] I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, pp. 52-53.
[40] I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 54.
[41] G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. παρρησία, IV: „= ἐξουσία, *authority*, esp. of speech", p. 1045.

exprimă liber. Sensul primar al termenului rămâne, desigur, în subtext, dar în opinia noastră accentul cade pe autoritatea exprimării. Iar autoritatea se face simțită atât prin faptul că aparține unei entități care vine dintr-o altă lume, superioară, cât și prin conținutul a ceea ce se exprimă „cu autoritate". Astfel, vocea care le face cunoscut Demiurgului și Îngerilor faptul că nu sunt nici singurele existențe, nici cele mai înalte, comunică de fapt gnoza, risipind astfel cel puțin parțial ignoranța în care zăceau Puterile cosmice, în frunte cu Creatorul cosmosului deficienței. Astfel, la Basilide, Marele Arhonte află „că nu era Dumnezeul tuturor, ci că era născut și că mai presus de el stătea comoara Dumnezeului Inexistent, Inefabil și de Nenumit și a Filiației sale"; iar din *Împotriva ereziilor*, I.7.4, aflăm că Demiurgul „a rămas în această ignoranță până la venirea Mântuitorului. Dar, odată ce Mântuitorul a venit, ei spun că Demiurgul le-a învățat pe toate de la El și că I s-a alăturat Lui cu bucurie împreună cu toată puterea lui"[42].

Așadar, în această comunicare a gnozei considerăm că este de regăsit cauza reacției Îngerilor din primul fragment al lui Valentin. Cuvintele superioare pe care le rostește Adam sunt, așa cum a observat E. Thomassen[43], expresia Logosului care se găsește în Adam ca sământă pnevmatică. De altfel, potrivit Sfântului Irineu, sămânța pnevmatică trebuie să se dezvolte în învelișurile psihic și material ca într-un pântece ca să fie pregătită „pentru primirea Logosului desăvârșit"[44]. Prin urmare, cuvintele lui Adam trebuie să fi exprimat și în viziunea lui Valentin gnoza, așa cum o concepea maestrul gnostic. Tocmai de aceea, asocierea pe care o face Clement în combaterea atât a lui Basilide, cât și a lui Valentin – anume a fricii, și mai ales a groazei, cu ignoranța – nu este în niciun caz inventată, ci pleacă

[42] Expunerea Sfântului Irineu este confirmată în acest punct de Extrasul 65, unde se vorbește de aceeași „bucurie" a Demiurgului la auzul vocii Mirelui.

[43] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 444, identifică agentul care depune sămânța și care vorbește liber în Adam ca fiind Mântuitorul sau Logosul și susține o consubstanțialitate între sămânța depusă în Adam și Logosul-Mântuitor, care este în același timp Fiul-Pleroma-Omul primordial: „Nu este improbabil ca noțiunea în sine de vorbire, drept forma aleasă a acestei manifestări, să facă aluzie la prezența Logosului în Adam; stă în capacitatea lui de «a rosti» (φθέγγειν) ca Logosul care sălășluiește în Adam să se reveleze pe sine".

[44] SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.5.6.

chiar de la doctrinele gnostice criticate[45]. Astfel, Îngerii se îngrozesc pentru că în Adam se dezvăluie Omul preexistent, despre a cărui existenţă ei nu ştiau nimic până când acesta nu se exprimă în plăsmuirea realizată de ei.

[45] Potrivit lui Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 25, din fragmentul lui Valentin nu s-ar putea deduce o ignoranţă totală a Îngerilor, anume o ignoranţă a Dumnezeului suprem şi a Pleromei sale (aceasta fiind ignoranţa tipică Puterilor cosmice în diferitele doctrine gnostice), ci doar una parţială, anume o ignoranţă care vizează sămânţa: pur şi simplu Îngerii nu aveau cunoştinţă de existenţa seminţei din omul plăsmuit de ei. Şi, deşi este adevărat, aşa cum notează şi Ch. Markschies, că există o nesiguranţă în încercarea lui Clement din paragrafele 38.3-5 de a identifica motivele care au provocat frica Îngerilor (ceea ce înseamnă că epistola lui Valentin nu clarifica acest aspect), considerăm totuşi că întreg contextul gnostic, expus la începutul comentariului, din care se va fi inspirat Valentin constituie un puternic indiciu în favoarea unei secvenţe mitice similare cu cea din *Apocriful lui Ioan*: Îngerii au fost invidioşi sau s-au temut în faţa propriei plăsmuiri pentru că aceasta, prin cuvintele rostite, arată că le este superioară, dar şi că există o lume superioară lor. Interpretarea noastră poate fi confirmată de *Tratatul tripartit*, pp. 88-89, unde apariţia bruscă a Fiului provoacă groază Puterilor psihice şi materiale, pentru că mai ales acestea din urmă nu ştiau de existenţa lui: „În ceea ce priveşte Puterile imitaţiei (= Puteri materiale), ele au făcut experienţa unei teribile frici, pentru că nu au auzit niciodată vorbindu-se de existenţa unei astfel de figuri. De aceea, ele se scufundară în adâncul ignoranţei, care este numit întunericul cel din afară, haos, Hades şi adânc" (p. 89.21-29; am urmat traducerea realizată de L. Painchaud şi E. Thomassen pentru ediţia Pléiade, p. 159).

FRAGMENTUL 2, *Stromate*, II.112.1-115.2: „112.1. Dar adepții lui Basilide au obiceiul de a numi pasiunile atașamente și spun că, potrivit esenței lor, unele ca acestea sunt duhuri care se atașează de sufletul rațional în momentul unei tulburări și al unei confuzii inițiale și că, pe de altă parte, alte duhuri, de naturi hibride și genuri diferite, s-au dezvoltat ca niște excrescențe pe celelalte duhuri, precum cele de lup, de maimuță, de leu, de țap, ale căror trăsături specifice, dispuse ca niște reprezentări împrejurul sufletului, fac să semene dorințele sufletului cu însușirile animalelor, 112.2. întrucât cei care poartă trăsăturile specifice ale acestor animale imită faptele lor și se adaptează nu numai la impulsurile și reprezentările animalelor iraționale, ci imită și mișcările și trăsăturile frumoase ale plantelor, întrucât poartă atașate trăsăturile specifice ale plantelor, 113.1. încă și trăsăturile a ceea ce este static, precum duritatea diamantului. [...]

114.3. Iar Valentin, într-o scrisoare trimisă unora, scrie la rândul lui despre atașamente cu propriile lui cuvinte:

Εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις, καὶ δι᾽ αὐτοῦ μόνου δύναιτο ἂν ἡ καρδία καθαρὰ γενέσθαι, παντὸς πονηροῦ πνεύματος ἐξωθουμένου τῆς καρδίας. πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐᾷ καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καί μοι δοκεῖ ὅμοιόν τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἡ καρδία· καὶ γὰρ

«Unul singur este bun[*], a cărui expresie plină de autoritate este manifestarea prin Fiul și numai prin El ar putea inima să devină curată, atunci când orice duh rău este alungat din ea. 114.4. Căci multe duhuri care locuiesc în inimă nu-i îngăduie acesteia să fie curată, ci fiecare dintre ele își împlinește propriile lucrări[**], batjocorind-o în multe feluri prin dorințe necuviincioase. 114.5. Și mi se pare că inima suferă un lucru

[*] *Cf. Matei* 19, 17.

[**] O viziune asemănătoare poate fi întâlnită în *Corpus hermeticum*, IX.3: „Căci intelectul dă naștere tuturor gândurilor sale: bune, atunci când primește semințele de la Dumnezeu, și opuse lor, atunci când primește sămânța unuia dintre demoni, pentru că nicio parte a lumii nu este goală (*i.e.* lipsită) de un demon, [...] care, odată ce a intrat pe furiș [în intelect], și-a depus acolo sămânța propriei lucrări, iar intelectul a dat [ca urmare] naștere acțiunii a cărei sămânță a fost depusă: adultere, omoruri, vătămări aduse părinților..."

ἐκεῖνο κατατιτρᾶταί τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλάκις κόπρου πίπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος, πολλῶν οὖσα δαιμόνιων οἰκητήριον· ἐπειδὰν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγίασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν.

asemănător cu ceea ce se întâmplă într-un han, căci acela este la rândul lui găurit, străbătut de șanțuri și plin de gunoaie, pentru că oamenii îl locuiesc cu nerușinare și nu poartă locului niciun fel de grijă, așa cum se petrece cu un imobil străin. 114.6. Tot astfel se întâmplă și cu inima înainte de a se întâlni cu providența: este murdară, fiind locuință a multor demoni. Dar, când Tatăl, Care singur este bun, o cercetează, ea se sfințește și este străbătută de lumină și, astfel, cel care are o asemenea inimă este binecuvântat pentru că-L va vedea pe Dumnezeu*».**

115.1. Așadar, să ne spună ei nouă care este cauza pentru care un astfel de suflet nu se află sub acțiunea providenței încă de la început? Căci fie nu este demn de acest lucru (și-atunci, cum poate providența să fie prezentă sufletului ca urmare a pocăinței?), fie se mântuiește prin natură, așa cum pretinde el (Valentin), și este necesar ca sufletul să se bucure de providență încă de la început datorită unei înrudiri de natură, fără a lăsa duhurilor necurate nicio portiță de intrare, în afară de cazul în care sufletul ar fi fost constrâns și ar fi fost dovedită [astfel] slăbiciunea lui. 115.2. Căci, dacă îi va da sufletului capacitatea de a alege, după ce se va fi căit, ce e mai bun, el va afirma fără să vrea ceea ce adevărul nostru învață, anume că mântuirea are loc pe baza unei schimbări obținute prin ascultare, și nu pe baza naturii."

Comentariu

Cel de-al doilea fragment al lui Valentin este introdus tot printr-o paralelă cu Basilide. De data aceasta, Clement prezintă

*** *Cf. Matei* 5, 8.

mai pe larg concepția lui Basilide cu privire la influența pe care duhurile rele o au asupra sufletului rațional, duhuri care sunt de fapt pasiunile omenești și pe care Basilide le numește „atașamente" (προσαρτήματα). Astfel, duhurile sunt cele care „se atașează" de suflet și îi imprimă acestuia diferite pasiuni, care îl fac pe om să se asemene animalelor și chiar plantelor și pietrelor. Potrivit lui Christoph Markschies, termenul tehnic „atașament" pare să fie o inovație a școlii basilidiene, el neregăsindu-se nici la Platon, nici la Aristotel, nici la stoici, dar nici în Biblie[46].

Clement se folosește chiar de acest termen pentru a introduce fragmentul din Valentin, lăsându-ne să înțelegem că scrisoarea din care este extras textul trata la rândul ei despre atașamente. Cu toate acestea, termenul nu se regăsește în fragment, iar concepția care se poate desprinde din acest paragraf al lui Valentin pare să fie chiar destul de diferită de ceea ce găsim la Basilide: în vreme ce la acesta din urmă duhurile sunt exterioare sufletului și îl influențează prin „atașamente" pasionale, la Valentin duhurile rele locuiesc în inimă și o stăpânesc. Singurul punct de legătură între cele două concepții pare să fie, așadar, existența duhurilor și faptul că ele acționează asupra sufletului rațional/inimii, din exterior la Basilide, din interior la Valentin.

În fața acestei situații, același Christoph Markschies crede că avem două posibilități în interpretarea textului lui Valentin: fie Clement cunoștea contextul fragmentului lui Valentin și îl citează în cunoștință de cauză, iar rezumatul concepției maestrului gnostic este redat adecvat prin același termen-cheie „προσαρτήματα", fie nici Clement nu mai avea acces la acest context și îl leagă pe Valentin de Basilide în virtutea unei obișnuințe. Cercetătorul german tinde să dea curs celei de-a doua posibilități, dar subliniază că, în cazul în care alegem prima posibilitate, „inima" face referire la sinele spiritual al gnosticilor, de unde s-ar deduce că fragmentul îi are în vedere pe cei pnevmatici, iar nu pe toți oamenii[47].

În ceea ce ne privește, considerăm că acest aspect al problemei – dacă există o legătură în această privință între Basilide și Valentin

[46] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 56. Vezi însă exemplele pe care le dă Christopher STEAD, „In search of Valentinus", în: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, volume 1, Editor Bentley Layton, Brill, 1981, p. 79, exemple care însă nu schimbă substanțial situația remarcată de Ch. Markschies.
[47] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 58.

și dacă cel din urmă avea o concepție asupra „atașamentelor" – este mai puțin important în decriptarea sensului acestui fragment al lui Valentin decât analiza unor termeni-cheie care ne pot oferi indicii importante: deja cunoscuta *parrhēsia*, hanul (τὸ πανδοχεῖον) și inima (ἡ καρδία). Merită să remarcăm în plus faptul – observat de Ch. Markschies[48] – că fragmentul începe și se sfârșește cu câte o trimitere la *Matei*, ceea ce dă impresia unei viziuni globale și organice: totul începe cu Tatăl suprem, Care singur este bun, și se încheie cu vederea lui Dumnezeu.

Parrhēsia

Așa cum s-a observat și în comentariul dedicat primului fragment al lui Valentin, termenul *parrhēsia* pare să fie nota originală a acestuia față de contextul gnostic din care Valentin se va fi inspirat. Noutatea pe care maestrul gnostic o aduce în cel de-al doilea fragment este atribuirea exprimării libere sau cu autoritate chiar Tatălui. Einar Thomassen neagă faptul că am putea atribui acest concept Tatălui suprem și argumentează că pronumele care se referă la Tatăl (οὗ) ar trebui citit ca un genitiv obiectiv, astfel încât *parrhēsia* ajunge să Îl desemneze pe Tatăl, fără a-I mai aparține[49]. Plecând de la această premisă, cercetătorul norvegian ajunge la o lectură a fragmentului în care „rostirea liberă" despre Tatăl este a Fiului, Care Îl anunță pentru prima dată pe Tatăl suprem în propovăduirea lui Iisus Hristos[50]. Dacă însă ne gândim că Theodot Îi

[48] Ch. Markschies, *Valentinus gnosticus?...*, p. 58. Vezi și E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, pp. 452-453.

[49] Textul grec este: εἷς δέ ἐστιν ἀγαθός, οὗ παρρησία ἡ διὰ τοῦ υἱοῦ φανέρωσις. E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, p. 451, n. 58, urmează aici interpretarea lui Jens Holzhausen, *Der 'Mythos vom Menschen' im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum 'Poimandres' (= CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Theophaneia, Bd. 33, Bodenheim, Athenäum/Hain/Hanstein, 1994, p. 98, n. 78. E. Thomassen traduce: „One is good, who was openly spoken about through the manifestation of the Son".

[50] Vezi E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, p. 454: „The description of this revelation as «open speech» suggests that this deity had not been openly spoken about before (or had been alluded to only in a veiled manner in the Scriptures), and that he is thus different from the one believed in before. This dramatic revelation of the previously unknown god, who alone is good, is what makes the liberation from the demons possible". De aici, Thomassen deduce că trebuie să fi existat o dimensiune individuală, dată de răspunsul pe care oamenii îl dau în fața acestei propovăduiri, de unde s-ar putea deduce o lectură a acestui pasaj în cheie baptismală. Continuă E. Thomassen: „On the other hand, there is

atribuia Tatălui suprem chiar compătimirea (Extrasul 30.1), doctrină confirmată și de alte surse valentiniene, nu mai apare totuși atât de ciudat ca însuși fondatorul școlii valentiniene să-l fi atribuit Tatălui vorbirea liberă și/sau cu autoritate. Un fragment din expunerea făcută de episcopul de Lyon doctrinei lui Marcu Magul credem că aduce un argument puternic în sprijinul atribuirii de *parrhesia* Tatălui. Potrivit acestei expuneri, Tetrada îi revelează lui Marcu procesiunea universală din Tatăl suprem: „Atunci când, la început, Tatăl, care este fără de Tată, cel incomprehensibil și lipsit de substanță, care nu este nici masculin, nici feminin, a vrut ca ceea ce în el era inexprimabil să devină exprimabil și ca ceea ce în el era invizibil să dobândească formă, *a deschis gura și a rostit un Cuvânt* asemănător cu el: stându-i alături, acest Cuvânt i-a arătat ceea ce era Tatălui, Cuvântul însuși manifestându-se ca o formă a invizibilului”[51]. Această metaforă a rostirii pe care o găsim în doctrina lui Marcu Magul constituie în opinia noastră un cadru potrivit pentru înțelegerea *parrhesiei* ca aparținând în fond Tatălui. Astfel, în afara rostirii ca atare de către Tatăl a Fiului-Logos, remarcăm în doctrina lui Marcu influența doctrinei stoice, devenită un loc comun în epocă, a cuvântului interior și exterior (*logos endiathetos* vs. *logos prophorikos*). Aceeași concepție pare să stea și la baza

evidendly an individual dimension to the pattern as well. Whoever listens to what is spoken will be purified from the demons, and will become sanctified and luminous. These expressions describe a conversion and transformation experience, which, moreover, may be given a ritual interpretation. The pattern is consistent with the ideology of baptismal initiation". Din punctul nostru de vedere, premisa de la care pleacă Thomassen, a *parrhesiei* care nu poate fi atribuită Tatălui, este eronată, așa cum se va vedea în continuarea comentariului nostru. Pe de altă parte, identificarea, pe baza acestei premise, a unei dimensiuni individuale în fragmentul lui Valentin constituie o suprainterpretare. O simplă lectură a fragmentului ne arată o viziune care susține mai degrabă pasivitatea inimii: ea este un instrument al demonilor până la venirea Mântuitorului și poate fi curățită doar de Tatăl prin Fiul; inima rămâne, de altfel, în posesia demonilor până când Tatăl o cercetează și o iluminează. Astfel, inima nu pare să aibă, cel puțin în acest fragment, un cuvânt de spus, ci este supusă diferitelor influențe. Desigur, acest lucru nu exclude ca Valentin să fi conceput o participare a celor aleși la mântuire, așa cum se poate intui din lectura Fragmentului 4, dar situația pe care o descrie în acest fragment Valentin nu pare să fie deloc aceeași cu cea din Fragmentul 4.

[51] SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.14.1: Ὅτε τὸ πρῶτον ὁ Πατὴρ <οὗ Πατὴρ> οὐδείς, ὁ ἀνεννόητος καὶ ἀνούσιος, ὁ μήτε ἄρρεν μήτε θῆλυ, ἠθέλησεν αὐτοῦ τὸ ἄρρητον ῥητὸν γενέσθαι καὶ τὸ ἀόρατον μορφωθῆναι, ἤνοιξε τὸ στόμα καὶ προήκατο Λόγον ὅμοιον αὐτῷ· ὃς παραστὰς ἐπέδειξεν αὐτῷ ὃ ἦν, αὐτὸς τοῦ ἀοράτου μορφὴ φανείς.

fragmentului lui Valentin, unde Tatăl Se manifestă prin Fiul printr-o exprimare liberă şi plină de autoritate. Astfel, Fiul Însuşi este expresia liberă, căreia îi este acordată întreaga autoritate a Tatălui.

Aceeaşi viziune poate fi desprinsă şi din primele pagini ale *Evangheliei Adevărului* (pp. 16-20). Începutul textului descoperit la Nag Hammadi afirmă: „Evanghelia Adevărului este bucurie pentru cei care au primit harul de la Tatăl Adevărului ca să-L cunoască pe El prin puterea Logosului Care a venit din Pleromă, Logos Care este în Gândirea şi în Intelectul Tatălui şi primeşte numele de Mântuitor, pentru că [acesta] este numele lucrării pe care o va realiza pentru mântuirea celor care nu Îl cunoşteau pe Tatăl"[52]. În viziunea autorului *Evangheliei*, Acelaşi Logos, Care este Mântuitor, este şi Gnoza ascunsă a Tatălui, dar, în Iisus Hristos, El este şi Gnoza revelată a Tatălui suprem – El este Evanghelia, care la rândul ei poate fi echivalată cu cartea celor vii[53]. Aceasta „a fost scrisă în Gândirea şi în Intelectul Tatălui şi era în incomprehensibilitatea Lui înainte de întemeierea întregului, carte pe care nimeni nu a putut să o ia, pentru că este pregătită pentru Cel care o va lua şi va fi dat morţii. Niciunul dintre cei care au crezut în mântuire nu a fost manifestat până când acea carte nu a fost pusă în mijloc. De aceea, Milostivul, Credinciosul Iisus a răbdat îndelung, primind loviturile, până când a luat acea carte, pentru că ştia că moartea Lui va fi viaţă pentru mulţi. Aşa cum bogăţia stăpânului casei, care a murit, rămâne ascunsă în testamentul care încă nu a fost deschis, tot astfel întregul rămânea ascuns atât timp cât Tatăl era invizibil, Cel prin sine născut, Acesta din care toate locurile (regiunile) provin. De aceea, Iisus S-a arătat, a îmbrăcat acea carte. A fost ţintuit pe lemn, a expus public dispoziţia Tatălui pe cruce (προέγραψε τὸ διάταγμα τοῦ Πατρὸς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ)"[54]. Mai înainte, textul afirmase că, odată ce a fost ţintuit pe cruce, Iisus „a devenit Rod al gnozei Tatălui". Astfel, ca Rod al cunoaşterii Tatălui suprem, Iisus este în acelaşi timp o declaraţie sau o dispoziţie publică a Tatălui. Ca atare, termenul *parrhēsia* nu numai că poate fi atribuit Tatălui,

---

[52] *Evanghelia Adevărului*, pp. 16.31-17.1. Traducerea s-a făcut după retroversiunea în limba greacă veche realizată de J.E. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, pp. 31-32.

[53] *Evanghelia Adevărului*, p. 19.35-36 (în retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Evangile de Vérité*, p. 36).

[54] *Evanghelia Adevărului*, pp. 19.36-20.27 (în retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Evangile de Vérité*, pp. 36, 38).

dar el se înscrie chiar coerent în dezvoltarea doctrinei valentiniene, care, cel puțin din acest punct de vedere, își urmează fondatorul.

Hanul (τὸ πανδοχεῖον)[55]

În utilizarea metaforei inimii ca un han folosit de duhurile rele, Valentin pare să se fi inspirat din Platon. În *Republica*, 580a, tiranul este asemănat cu un hangiu care „găzduiește și hrănește în sine toată răutatea" (πάσης κακίας πανδοκεῖ τε καὶ τροφεῖ). Democrit denumise și el sufletul „locuință a daimonilor"[56]. Pe de altă parte, Valentin trebuie să fi cunoscut versetele din *Matei* despre omul în care demonii își fac locuință după ce casa inimii lui a fost curățită[57]. Nu în ultimul rând, un pasaj din *Epistola lui Barnaba*, 16.7, pare să fie destul de aproape de sensul metaforei folosite de Valentin: „Înainte de a crede noi în Dumnezeu, locuința inimii (τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας) noastre era pieritoare și slabă, ca un templu construit într-adevăr de mână, pentru că inima era plină de idolatrie și era casă a demonilor (οἶκος δαιμονίων), deoarece se săvârșea în ea tot ceea ce se opune lui Dumnezeu". Într-adevăr, pare că atât în *Epistola lui Barnaba*, cât și în fragmentul lui Valentin inima este locuință a demonilor înainte de „a crede în Dumnezeu" sau înainte de a fi curățită. Apar însă câteva diferențe fundamentale. Potrivit lui *Barnaba*, locuința inimii este „pieritoare și slabă" (φθαρτὸν καὶ ἀσθενές) înaintea credinței, pentru că templul inimii este făcut de mână. De aici se deduce că, în viziunea *Epistolei lui Barnaba*, credința aduce o reclădire a templului inimii, care, astfel, devine indestructibilă, pentru că este nepieritoare. Nu același lucru se deduce din fragmentul lui Valentin. Inima, pentru el, nu pare să aibă nevoie de reclădire, ci doar de curățire și iluminare – are nevoie de alungarea demonilor și de prezența Tatălui, Care Se dezvăluie în lumină. În plus, fragmentul valentinian ne spune că locuința inimii este *străină* demonilor, motiv pentru care aceștia o tratează ca pe un han, de unde se deduce că inima este pentru Valentin o

[55] Pentru o tratare exhaustivă a metaforei sufletului sau inimii ca han sau locuință în literatura antică, dar și contemporană și posterioară lui Valentin, vezi John WHITTAKER, „Valentinus Fr. 2", în: *Kerygma und Logos*, Herausgegeben von Adolf Martin Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1979, pp. 455-460.

[56] DEMOCRIT, numerotarea Diels-Kranz 68 B171: ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος.

[57] *Matei* 12, 43-45.

locuință familiară Tatălui. Această interpretare a fragmentului lui Valentin ne-ar duce la o înțelegere a lui pe linia primei posibilități de înțelegere a pasajului, menționată de Ch. Markschies, anume cea în care „inima” desemnează interioritatea celor aleși.

Metafora hanului utilizată de Valentin nu a rămas fără ecouri în literatura valentiniană. O menționează explicit Pseudo-Hipolit în *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.34.6: „Potrivit lor, acest om material se aseamănă unui han sau unei locuințe, uneori numai a sufletului, alteori a sufletului și a demonilor, iar alteori a sufletului și a rațiunilor (λόγων). Acestea sunt rațiunile (λόγοι) de sus care au fost însămânțate jos, în acest cosmos, din Rodul comun al Pleromei și din Înțelepciune, locuind în trupul de țărână împreună cu sufletul, atunci când demonii nu locuiesc împreună cu sufletul”. Puțin mai înainte, Pseudo-Hipolit menționează că acești *logoi*, despre care aici ni se spune că sunt însămânțați de sus, sunt emanați de Înțelepciunea căzută împreună cu Rodul comun al Pleromei, adică cu Mântuitorul, și sunt îngeri cerești care trăiesc în Ogdoada de jos[58], locul Înțelepciunii căzute până la sfârșitul lumii. Cel mai probabil, autorul *Respingerii tuturor ereziilor* a utilizat în această parte a expunerii sale un document valentinian care, deși păstrează metafora maestrului, o adaptează la o doctrină care nu-i mai poate fi atribuită ca atare lui Valentin. O diferență evidentă sare în ochi: în vreme ce Valentin vorbește de inimă, deci de partea cea mai intimă a omului, textul din Pseudo-Hipolit vorbește de omul material. Acesta este acum desemnat metaforic drept „han”, ceea ce schimbă cu totul termenii comparației: omul material este cel care devine un imobil străin pentru suflet și *logoi*, dar nu se mai înțelege de ce ar fi străin și pentru demoni, de vreme ce omul material este consubstanțial acestora. Prin urmare, metafora hanului nu mai funcționează, iar Pseudo-Hipolit este nevoit să expliciteze termenul, adăugând: „Sau unei locuințe”[59].

Aceeași metaforă a omului material sau a trupului material ca han o regăsim și în *Interpretarea gnozei*, p. 6.28-37: deficiența „ne-a atras în lumea inferioară și ne-a legat prin legăturile cărnii – pentru că trupul (σῶμα) este un han (πανδοχεῖον) de care se folosesc

---

[58] PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.34.3.

[59] PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.34.6: οἱονεὶ πανδοχεῖον ἢ κατοικητήριον. Acest lucru a fost observat și de E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 456, n. 71.

Începătoriile și Puterile ca de o locuință. Omul interior, întemnițat în plăsmuire (πλάσις), a cunoscut toate suferințele; de vreme ce a fost constrâns să fie sclavul Puterilor, acestea l-au constrâns să slujească lucrărilor lor"[60]. Se poate observa în acest caz că, spre deosebire de sursa lui Pseudo-Hipolit, autorul *Interpretării gnozei* este totuși consecvent: deși folosește metafora trupului material ca han, el o interpretează consecvent ca o locuință proprie a demonilor, dar ca un imobil străin pentru omul interior, care, astfel, prin trup, este sclavul Puterilor cosmice. Perspectiva *Interpretării gnozei* se aseamănă cu cea a fragmentului lui Valentin, pentru că păstrează în centrul său omul interior și tirania pe care Puterile cosmice o exercită asupra lui[61]. În plus, așa cum remarcă și E. Thomassen, „întemnițarea «omului interior» în *plasis* aduce aminte de sămânța depusă în Adam, sămânță care este o imagine a Omului preexistent"[62].

Inima (ἡ καρδία)

Diferența dintre perspectiva *Interpretării gnozei* și cea a fragmentului valentinian constă în faptul că, în vreme ce în scrierea de la Nag Hammadi omul interior este cel întemnițat în trup, în fragment demonii se află chiar în inimă, adică în omul interior. Acest lucru face din inimă centrul în jurul căruia gravitează viziunea lui Valentin, care, în acest fel, se poate apropia de o concepție a ortodoxiei creștine, în care inima este sinea omului, adâncul acestuia, chipul lui divin, murdărit în urma căderii, dar curățit și limpezit în urma venirii lui Hristos. Așa cum s-a văzut însă din analiza primului fragment al lui Valentin, sămânța pnevmatică este cea care constituie elementul divin din Adam, astfel încât apropierea dintre primele două fragmente impune echivalarea seminței pnevmatice cu inima. Și, cum sămânța pnevmatică este consubstanțială cu divinitatea, probabil că, pentru Valentin, „sămânța spirituală" sau „inima", ca centru spiritual al omului, nu poate fi distrusă ca urmare a căderii în cosmosul deficienței, dar ea poate suferi o deteriorare și este neîmplinită până la venirea Mântuitorului, Care, așa cum ne spune Extrasul 3.2, „aprindea scânteia și o însuflețea". Cu alte

---

[60] Am urmat traducerea realizată de L. Painchaud și E. Thomassen pentru ediția Laval, pp. 71-73.

[61] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 456.

[62] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 457, n. 74.

cuvinte, sământa pnevmatică este până la venirea Mântuitorului „sământă feminină", așa cum vor spune discipolii lui Valentin.

Valentin folosește cuvântul „inimă" și în Fragmentul 6. Aici, el vorbește de „învățăturile comune"[63], care sunt „cuvinte" ce izvorăsc din „inimă", acestea constituind „o lege înscrisă în inimă", astfel încât cei care au înscrisă această lege în inima lor sunt „poporul Celui Iubit". Decriptarea sensului acestui fragment credem că poate fi făcută la rândul ei plecând de la *Evanghelia Adevărului*, unul dintre cele mai importante texte descoperite la Nag Hammadi, atribuit de unii cercetători chiar lui Valentin, în care „inima" se dovedește a fi un termen cu rol central. În *Evanghelia Adevărului*, „inima" se referă fie la inima Tatălui suprem, fie la inima celor care primesc gnoza.

Astfel, la paginile 20.34-21.8 ni se spune că „Cel care a intrat[64] în tărâmurile vide ale fricii a trecut printre cei care au fost dezbrăcați din cauza Uitării, devenind Gnoză și Desăvârșire, *vestind cele din inima [Tatălui]* pentru a [...] îi învăța pe cei care vor primi învățătura. Iar cei care vor primi învățătura, adică cei vii, cei care au fost scriși în Cartea celor vii, primesc învățătura numai pentru ei înșiși: o primesc de la Tatăl cei care se întorc din nou la El"[65]. Mergând pe aceeași idee, la pagina 31.10-16 aflăm că, „anunțând lucruri noi, încă și *vestind cele ce sunt în inima Tatălui*, Iisus a rostit Logosul desăvârșit. El a grăit prin gura Lui lumina și glasul Lui a născut viața"[66]. Potrivit acestei viziuni, Iisus este cel care revelează ceea ce este în inima Tatălui, iar această revelație este chiar Gnoza Tatălui. Așa cum am văzut mai sus însă, Logosul Tatălui este atât Gnoza ascunsă, cât și cea revelată. Iar Gnoza revelată este în același timp Evanghelia, dar și Cartea celor vii sau dispoziția testamentară a Tatălui, pe care Iisus o expune pe cruce, deschizând Cartea, care devine astfel o nouă lege.

Pe de altă parte, în *Evanghelia Adevărului* Cartea celor vii este cea care conține numele celor care vor fi mântuiți, numiți și „cei vii". Paginile 19.28-20.3: după înțelepți „au venit la El și copiii a căror este gnoza Tatălui. După ce au fost întăriți, ei au învățat formele feței Tatălui. Au cunoscut și au fost cunoscuți, au fost slăviți

---

[63] Clement ne spune că ele sunt comune în sensul că pot fi regăsite atât în Biserică, cât și în „cărțile publice" ale iudeilor și filosofilor.

[64] Adică Iisus.

[65] În retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Evangile de Verite*, pp. 38, 40.

[66] În retroversiunea lui J.E. Menard, *L'Évangile de Verite*, p. 60.

și au adus slavă. *În inima lor a fost revelată cartea cea vie a celor vii*, care a fost scrisă în Gândirea și în Intelectul Tatălui și care era în incomprehensibilitatea Lui înainte de întemeierea întregului"[67]. Dar Cartea „scrisă în Gândirea și în Intelectul Tatălui" este chiar Logosul „Care este în Gândirea și în Intelectul Tatălui, Logos Care este numit Mântuitor"[68] (p. 16.35-37). Astfel, „atunci când Logosul, *Care Se află în inima celor care Îl rostesc pe El*, a venit în mijloc, făcându-Se nu numai sunet, ci și trup, o mare tulburare s-a produs între vase, pentru că unele au fost golite, iar altele au fost umplute"[69] (p. 26.4-11). Ca atare, cei vii, care au primit Logosul în inima lor, Logos pe Care Îl și vestesc, sunt numiți „fii ai gnozei inimii": „Chiar și în zi de sabat Iisus a căutat oaia pe care a găsit-o căzută în șanț, pe care a readus-o la viață, pe această oaie ridicând-o din șanț, pentru ca voi să cunoașteți în inima voastră ce este sabatul, în care nu se cuvine ca mântuirea să nu lucreze, ca să spuneți în această zi, care este de sus, nu în noapte, și în lumina care nu asfințește, pentru că este desăvârșită, să spuneți în inima voastră că *voi sunteți această lumină desăvârșită* și că *în voi locuiește lumina cea neasfințită*, ca să grăiți adevărul pentru cei care îl caută și gnoza pentru cei care au păcătuit în rătăcirea lor, voi, *fiii (copiii) gnozei inimii*"[70] (p.32.18-39).

Din toate aceste pasaje ale *Evangheliei Adevărului* se desprinde o linie comună de gândire cu Fragmentele 2 și 6 ale lui Valentin. Astfel, Tatăl este singurul bun, fiind în același timp singurul care, prin Fiul, poate face inima curată pentru a o readuce la vederea Lui. Cum se întâmplă acest lucru? Prin lumină: cercetând inima, Tatăl o străbate prin lumină, alungarea întunericului fiind în același timp o curățire a inimii. Dar, așa cum am văzut din *Evanghelia Adevărului*, 31.10-16, cel care rostește Logosul, vestind astfel cele ce sunt în inima Tatălui, și grăiește „prin gura Lui lumina", glasul Lui dând astfel naștere vieții, este chiar Iisus Mântuitorul. Astfel, Iisus este cel care readuce la viață scânteia (Extrasul 3.2), reaprinzând lumina din inima gnosticului, prin cuvintele Lui, care sunt viață. Așadar, inima devine lumină, pentru că este consubstanțială cu lumina, și Îl vede pe Tatăl prin Fiul, Care este lumina revelată[71].

[67] În retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, pp. 36, 38.

[68] În retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, p. 31.

[69] În retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Évangile de Vérité*, p. 50.

[70] În retroversiunea lui J.E. Ménard, *L'Evangile de Vérité*, p. 62.

[71] În echivalarea luminii cu Mântuitorul, Valentin s-a inspirat cel mai probabil din *Evanghelia după Ioan*, unul dintre cele mai citite și comentate texte în școala lui Valentin.

Dar Fiul Se revelează în inima gnosticului nu numai ca lumină, ci și ca Logos, căci, „atunci când Logosul, *Care Se află în inima celor care Îl rostesc pe El*, a venit în mijloc, făcându-Se nu numai sunet, ci și trup, o mare tulburare s-a produs între vase, pentru că unele au fost golite, iar altele au fost umplute, adică unora li s-a dat din plin, altele au fost umplute, altele au fost sfințite, pe când altele au fost sparte" (*Evanghelia Adevărului*, p. 26.4-15). Acest pasaj din *Evanghelia Adevărului* ne indică faptul că Logosul era deja în inima „celor care Îl rostesc pe El" înainte de venirea Lui în trup, astfel încât întruparea Lui duce la o răsplată a celor care L-au grăit sau anunțat într-un fel sau altul înainte de venirea Mântuitorului: vasele primesc și mai mult dacă sunt găsite pline, sunt umplute dacă nu au fost găsite goale de Logos, sunt sfințite, probabil prin pecetluirea cu Duh Sfânt, sau sunt sparte dacă sunt aflate goale. Astfel, cei care „Îl rosteau pe El" sau Îl anunțau înainte de venirea Lui au grăit „cuvintele care izvorăsc din inimă", „învățăturile comune" de care vorbește Fragmentul 6 al lui Valentin. Pe acestea le-au vestit de fapt cei care aveau deja sămânța pnevmatică, logosul, care grăia deja în ei într-o manieră aluzivă, înainte de venirea Logosului în trup.

De altfel, comentariul lui Clement vizează exact această concepție valentiniană a seminței pnevmatice când combate Fragmentul 2 al lui Valentin. Deși aparent desprinsă de tema abordată în pasajul valentinian, respingerea lui Clement are în vedere tabloul mai larg al doctrinei lui Valentin despre care, în opinia noastră, scriitorul alexandrin cunoștea mai multe decât menționa. Acest lucru este valabil și în cazul lui Basilide. Astfel, pentru Clement, doctrina lui Valentin presupune o consubstanțialitate a seminței pnevmatice cu divinitatea. Acest lucru este de fapt vizat de respingerea întreprinsă de Clement, care folosește aceeași strategie argumentativă atât aici, cât și în combaterea Fragmentului 4, dar și în Extrasele 30 și 31. Dacă inima sau sămânța spirituală este consubstanțială cu divinitatea, cum este posibil ca ea să cadă? Aceasta este, de altfel, strategia argumentativă urmată și de Sfântul Irineu de Lyon, care o desfășoară în toate implicațiile ei în cea de-a doua carte din *Împotriva ereziilor* și al cărei principal contra-argument este: dacă un Eon – care este consubstanțial cu întreaga Pleromă și implicit cu Tatăl, ca sursă a Pleromei – este cuprins de patimă, întreaga Pleromă și implicit Tatăl vor fi cuprinși de patimă.

FRAGMENTUL B, *Stromate*, III.1.1: „Întrucât coboară sizigiile de sus, din emanațiile divine, Valentin și adepții lui își găsesc mulțumirea în căsătorie".

Comentariu

Această scurtă mențiune cu care se deschide cea de-a treia Stromată vizează de această dată o contrapunere a poziției valentiniene cu cea a basilidienilor. Astfel, în vreme ce valentinienii îmbrățișează căsătoria, basilidienii – ne spune Clement – aplică o lectură a spuselor Mântuitorului privind diferitele tipuri de fameni, din care se deduce o încurajare a adepților pentru viața solitară, ceea ce duce, afirmă Clement, la necesitatea combaterii basilidienilor. Prin urmare, faptul că valentinienii îmbrățișează căsătoria pare să fie un lucru pozitiv pentru scriitorul alexandrin. El notează că baza căsătoriei între valentinieni este dată de concepția lor asupra lumii divine ca fiind formată din perechi de Eoni. Aceasta era, de altfel, o informație deja banală în ceea ce-i privește pe adepții lui Valentin. Ceea ce atrage totuși atenția în această scurtă mențiune a lui Clement este utilizarea verbului εὐαρεστέω (Οἱ [...] ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον [...] εὐαρεστοῦνται γάμῳ), care nu indică în acest context o simplă preferință sau un acord de bază, ci faptul că valentinienii își găsesc chiar împlinirea în căsătoria vizată de ei. Așa cum am văzut deja în *Extrase*, soteriologia și eshatologia valentiniene corespund protologiei, astfel încât salvarea seminței pnevmatice presupune unirea seminței feminine cu cea masculină, adică a alesului valentinian cu Îngerul său. Această viziune este pe deplin confirmată în întreaga literatură valentiniană. Un pasaj din Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, I.6.4, este în mod particular grăitor în acest sens: „Acesta este motivul pentru care ei trebuie să practice permanent, în orice fel, misterul împerecherii. Și îi conving de acest lucru pe cei lipsiți de minte, folosind astfel de argumente: cel care, în lume fiind[72], nu a iubit o femeie, astfel încât să fie unit cu ea, nu este din Adevăr[73] și nu va ajunge în Adevăr. Iar cel care din lume fiind[74], dacă s-a unit cu o femeie, nu ajunge în adevăr,

[72] *Cf. Ioan* 17, 11.
[73] *Cf. Ioan* 18, 37.
[74] *Cf. Ioan* 17, 14-16.

pentru că s-a unit cu ea în poftă trupească. De aceea, noi, pe care ne numesc psihici și despre care spun că suntem din lume, avem în mod necesar nevoie de stăpânire de sine și de o bună făptuire, pentru ca prin ele să ajungem în Locul de Mijloc, dar ei, care se numesc pnevmatici și desăvârșiți, cu niciun chip nu au nevoie de ele, pentru că nu făptuirea este aceea care intră în Pleromă, ci sământa care este trimisă de acolo ca prunc și se desăvârșește aici"[75].

Un alt aspect care trebuie remarcat aici este formula utilizată de Clement: Οἱ [...] ἀμφὶ τὸν Οὐαλεντῖνον, ceea ce a fost redat de noi prin „Valentin și adepții lui", pentru că prepoziția ἀμφί cu acuzativul, așa cum bine a observat Gilles Quispel[76], este o construcție care exprimă incluziunea numelui propriu din acuzativ în rândul celor la care se face referire. Remarca își are importanța ei, întrucât sugerează faptul că, pentru Clement, nu numai discipolii lui Valentin, ci și Valentin însuși vedea Pleroma ca fiind formată din perechi de Eoni.

[75] Vezi Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, paginile 59-60 ale ediției românești.
[76] G. Quispel, „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic", p. 334.

FRAGMENTUL C, *Stromate*, III.29.1-3: „1. Doctrina acestor oameni decurge dintr-o carte apocrifă. De altfel, voi cita textul, maica depravării acestora, căci fie ei înșiși sunt autorii cărții (bagă de seamă, în acest caz, la totala lor lipsă de minte, dacă și pe Dumnezeu Îl tăgăduiesc prin incontinența lor), fie, dând peste alții, deși au ascultat ceva bun, au conceput o doctrină distorsionată. Iată cum decurge textul: 2. «Toate erau Unul. Și, întrucât Unitatea lui s-a gândit să nu fie singură, o suflare a ieșit din el, iar el a fost în comuniune cu ea și l-a făcut pe Cel iubit; din acesta a ieșit o suflare proprie cu care Cel iubit, după ce a fost în comuniune cu ea, a făcut puterile care nu pot fi nici văzute, nici auzite» până la: «fiecare având propriul ei nume». 3. Iar dacă și acești oameni ar fi susținut, așa cum fac discipolii lui Valentin, că aceste comuniuni sunt spirituale, poate că cineva ar fi admis presupoziția lor, dar este caracteristic unui om care a renunțat din disperare la mântuire să ridice comuniunea poftei carnale la statutul de profeție sfântă".

Comentariu

Cei pe care îi combate Clement în acest fragment sunt carpocrațienii, pe care autorul alexandrin îi acuză că se dedau actelor sexuale licențioase după modelul acuplării dintre entitățile divine în care credeau, în cadrul unui tip de comunism sexual. În acest punct, Clement citează un text necunoscut, cel mai probabil gnostic, pentru a ilustra scenariul mitologic îmbrățișat de carpocrațieni. Remarca despre valentinieni este făcută în treacăt și doar pentru a ilustra o diferență fundamentală față de gruparea carpocrațienilor: în vreme ce aceștia cred că ființele divine generează în urma unei comuniuni sexuale, motiv pentru care și ei urmează logica acuplării (din textul lui Clement se subînțelege că e vorba de o acuplare licențioasă), valentinienii cred măcar în comuniuni spirituale ale entităților divine. De bună seamă, Clement se referă la sizigiile valentiniene, pe care le regăsim descrise de Sfântul Irineu de Lyon, Tertulian, Pseudo-Hipolit, Sfântul Epifanie de Salamina, dar și în *Expozeul valentinian*, unul dintre textele valentiniene de la Nag Hammadi.

Deși făcută în treacăt, remarca își are importanța ei în reconstrucția valentinianismului, întrucât ne sugerează o perspectivă diferită asupra existenței reale a grupărilor valentiniene

decât aceea conturată de Sfântul Irineu de Lyon în prima carte din *Împotriva ereziilor*, unde, nu de puţine ori, episcopul îi acuză pe valentinieni de licenţiozitate. Preluând strategia retorică a Sfântului Irineu, Tertulian face numeroase calambururi cu tentă sexuală în *Aduersus ualentinianos*. Clement Alexandrinul nu se referă niciodată în acești termeni la valentinieni, poate și pentru că, trăind în Alexandria, unde a studiat și Valentin și au activat alţi numeroși valentinieni (între care şi Theodot, despre a cărui doctrină aflăm mai multe detalii chiar de la Clement), cunoștea destul de bine atât stilul de viaţă al valentinienilor, cât şi doctrina lor. Acuzele pe care le aduce Clement valentinienilor ţin aproape exclusiv de doctrina lor teologică și de hermeneutica lor, iar nu de stilul lor de viaţă.

O interpretare interesantă a acestui fragment din *Stromate* aparţine lui April DeConick, care folosește pasajul în sprijinul tezei sale că practicile maritale ale valentinienilor îngăduiau relaţiile sexuale, dar nu într-un sens licenţios, ci într-un mod asemănător celui în care și Clement susţinea căsătoria. Deși teza lui DeConick poate găsi un sprijin mai ales în Fragmentul B, comentat mai sus, totuși considerăm că sensul Fragmentului C este prea restrictiv pentru a primi această interpretare, de vreme ce se referă exclusiv la comuniunile spirituale ale Eonilor[77].

[77] April D. DECONICK, „The Great Mystery of Marriage: Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 57, 2003, pp. 307-342, în special p. 315. Nu întâmplător, de altfel, DeConick alterează subtil traducerea pasajului din Stromata a III-a într-un sens pe care textul nu credem că îl permite. Iată traducerea acestuia: „He (Clement) complains that «if these people performed spiritual intercourse (εἰ γὰρ καὶ οὗτοι καθάπερ οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου πνευματικὰς ἐτίθεντο κοινωνίας) like the Valentinians...»".

FRAGMENTUL 3, *Stromate*, III.59.3:

Οὐαλεντῖνος δὲ ἐν τῇ πρὸς Ἀγαθόποδα ἐπιστολῇ «πάντα» φησὶν «ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν· θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο, ἤσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδοὺς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφὴν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν».

„Valentin spune într-o scrisoare către Agathopos: «Pe toate îndurându-le, El era înfrânat; Iisus lucra potrivit naturii Sale divine, mânca și bea în mod propriu, fără a elimina excrementele. Capacitatea Lui de a Se înfrâna era atât de mare încât hrana nici măcar nu s-a stricat în El, pentru că El nu era supus stricăciunii»".

Comentariu

Valentin pare să fie citat aici favorabil, în contextul unei discuții despre înfrânare (ἐγκράτεια). Clement spusese la III.57 că, spre deosebire de concepția filosofilor greci, care priveau înfrânarea ca pe o luptă cu dorința pătimașă, înfrânarea creștină constă chiar în faptul de a nu dori. Astfel, potrivit lui Clement, în vreme ce înfrânarea filosofilor este omenească, cea creștină este un efect al harului. De aceea, creștinul, spune scriitorul alexandrin, chiar căsătorit, trăiește potrivit voinței influențate de har, nemaifiind ghidat de dorința pătimașă. Prin urmare, chiar și atunci când face copii, aceștia sunt rezultatul unei „voințe sfinte și cumpătate"[78]. Deși nu pare să desconsidere înfrânarea filosofilor, Clement afirmă că, fără înfrânarea divină, dorința stă la pândă, chiar dacă nu se manifestă. De altfel, spune autorul alexandrin, „chiar și unii îngeri, ajungând neînfrânați și fiind cuprinși, ca urmare, de dorință, au căzut din cer aici"[79]. Imediat după această remarcă, Clement introduce fragmentul lui Valentin, care pune accentul pe înfrânarea Mântuitorului – o înfrânare desăvârșită tocmai pentru că era realizată în mod divin. Detaliile pe care le dă fragmentul lui Valentin cu privire la modul în care Mântuitorul

[78] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, III.58.2: σεμνῷ καὶ σώφρονι παιδοποιούμενος θελήματι.

[79] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromate*, III.59.2.

bea, mânca și digera pot sugera însă că trupul Lui nu era similar cu cel al omului de rând, tocmai pentru că trupul Lui „nu elimina excrementele"; nu le elimina deoarece „hrana [...] nu se strica în El, pentru că El (adică trupul Lui) nu era supus stricăciunii". Mai ales din această afirmație a lui Valentin, potrivit căreia „El nu era supus stricăciunii", unii cercetători au dedus o viziune docetă a maestrului gnostic[80].

Cercetarea mai recentă tinde să-l absolve pe Valentin de această acuză. În urma analizei pe care o dedică acestui fragment, Christoph Markschies trage concluzia că Valentin se va fi opus unui docetism fățiș, de genul celui îmbrățișat de Marcion, în încercarea de a găsi o cale de mijloc între mărturiile nou-testamentare, care subliniau umanitatea Mântuitorului, și critica filosofică a antropomorfismului. Această poziție, spune Markschies, nu poate fi însă asimilată pur și simplu unei poziții docete, poziție de care a fost acuzat și Clement Alexandrinul, tocmai din cauza aceleiași neînțelegeri[81]. Cu toate acestea, în încheierea analizei sale, cercetătorul german subliniază faptul că Valentin nu a reușit să găsească totuși o soluție care să fie cu totul desprinsă de docetism, motiv pentru care umanitatea Mântuitorului rămâne întrucâtva știrbită[82]. Prin urmare, în opinia lui Ch. Markschies, chiar dacă viziunea lui Valentin asupra umanității lui Hristos va fi suferit influențe docete, ea nu nega însă realitatea trupului Mântuitorului.

O interpretare interesantă asupra influențelor pe care le-ar fi putut suferi Valentin în conturarea poziției sale privind trupul real al Mântuitorului a fost formulată de Ismo Dunderberg, în lucrarea sa *Beyond Gnosticism*[83]. Acesta consideră că fragmentul dobândește sens nu atât în cadrul unei dispute vizând docetismul (de care valentinienii sunt acuzați mai ales de episcopul de Lyon), ci în cadrul unui argument apologetic care viza comparația Mântuitorului cu alți mari filosofi greci, despre care se spunea că ar

---

80 F. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, p. 123; Manlio SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Editori Laterza, Bari, 1970, p. 128, n. 5.

81 Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 109. Vezi Patriarhul FOTIE, *Bibliotheca*, Codexul 109: „El (Clement) își imaginează că Logosul nu S-a întrupat, ci a părut că o face (ὀνειροπολεῖ, καὶ μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον ἀλλὰ δόξαι)".

82 Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 116. A se nota că pentru cercetătorul german această concluzie nu poate fi decât provizorie, din cauza lipsei scrierilor autentice ale lui Valentin.

83 I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 22.

fi avut o mare putere de înfrânare, precum Pitagora și Epimenides[84], Valentin țintind astfel să sublinieze superioritatea Mântuitorului față de vârfurile culturii grecești.

I. Dunderberg își construiește argumentul plecând și de la studiul citat al lui A.D. DeConick[85]. Potrivit acestuia, ideea pe care o exprimă fragmentul lui Valentin poate fi inclusă în curentele medicale ale epocii, pentru care trupul este rezultatul unui amestec variat al celor patru elemente (foc, pământ, aer, apă), al calităților lor (cald, rece, uscat, umed) și al umorilor corespunzătoare (sânge, bilă neagră, bilă galbenă, flegmă). În baza acestei concepții, în cazul unui echilibru perfect al amestecului, trupul poate fi autarhic, ingerând doar atâta hrană câtă are nevoie pentru a se susține, fără a elimina nimic. A.D. DeConick argumentează că această concepție stă și la baza viziunii monastice asupra trupului, potrivit căreia exercițiul ascetic spiritual și corporal îl poate face pe monah să aibă un trup și un suflet aflate în echilibru perfect.

Analiza lui DeConick, oricât de inovatoare ar fi prin faptul salutar de a schimba perspectiva cercetării acestui fragment, nu ține cont totuși de faptul că Clement (și e de presupus că și Valentin) pune într-adevăr discuția asupra înfrânării într-un context al polemicii viziunii creștine cu cea a filosofilor greci, dar tocmai pentru a sublinia că înfrânarea creștină nu este posibilă în datele acestei lumi fără har. Prin urmare, în opinia noastră, atât pentru Clement, cât și pentru Valentin, la înfrânarea desăvârșită nu se poate ajunge prin strategii omenești (oricât de lăudabile ar fi ele), care ar căuta, spre exemplu, să pună în echilibru amestecul de elemente din care este alcătuit trupul omenesc, pur și simplu pentru că dorința, așa cum ne spune Clement, nu ar dispărea nici în acest caz. Tocmai de aceea este de presupus că nu numai pentru Clement, ci și pentru Valentin înfrânarea creștină este, așa cum am spus, efectul harului în om.

O altă perspectivă demnă de luat în seamă în decriptarea sensului acestui fragment al lui Valentin aparține lui Einar Thomassen, potrivit căruia pasajul nu vizează de fapt sistemul digestiv al Mântuitorului. Cercetătorul norvegian este de părere că decriptarea trebuie făcută pe linia interpretării simbolice curente în

[84] Vezi DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, VIII.19; I.114.

[85] A.D. DECONICK, „The Great Mystery..." pp. 313-315.

valentinianism[86]. Astfel, Thomassen pleacă de la învăţătura şcolii orientale a valentinianismului (aşa cum o reconstruieşte cercetătorul norvegian), potrivit căreia Mântuitorul vine în lume cu un trup spiritual și asumă o existență materială pentru a elibera sămânța spirituală de materie. Astfel, „«hrana» reprezintă prin metonimie condiția întrupării materiale, moartea și coruperea pe care Mântuitorul le-a asumat prin coborârea în lume. Cu toate acestea, spre deosebire de oamenii obişnuiţi, care sunt supuşi ciclului vieţii biologice, decădere și moarte, Mântuitorul absoarbe coruperea inerentă existenţei cosmice şi o dizolvă prin natura Sa divină, spirituală. Principiul este afirmat în mod succint în *Tratatul despre înviere* (p. 45.14-23): «Mântuitorul a înghițit moartea [...]. Căci a lăsat deoparte lumea pieritoare și a schimbat-o pentru un Eon nepieritor. El S-a înviat pe Sine întrucât a înghițit ceea ce este vizibil prin ceea ce este invizibil și ne-a dăruit astfel calea care ne duce la nemurire». Capacitatea lui Iisus «de a îndura» (ὑπομείνας) face aluzie, în această interpretare, la «pătimirea» Mântuitorului, implicită în întruparea Sa"[87]. În cele din urmă, conchide Thomassen, pe fundalul fragmentului distingem schema soteriologică a participării reciproce, în virtutea căreia are loc un schimb de trupuri: Mântuitorul asumă un trup material pentru a-i elibera pe cei spirituali de trupul material și a le acorda un trup spiritual, de tipul celui pe care El îl deține. Astfel, „prin faptul de a suferi întruparea în lume, Iisus consumă materia prin faptul de a o asuma"[88].

Einar Thomassen oferă într-adevăr câteva indicii importante pentru decriptarea acestui fragment. Procesul de mistuire al elementului material descris de Thomassen, proces care are loc în trupul Mântuitorului, unde elementul divin consumă materia, ar trebui să constituie modelul în baza căruia spiritualii pe care îi are în vedere Fragmentul 4 „consumă" și „mistuie" moartea, consumă adică materia cosmică pe care au asumat-o odată cu venirea în această lume. Din punctul nostru de vedere, modul în care are loc această mistuire, în ceea ce-i privește pe spirituali, a fost descris în Extrasul 52.2, potrivit căruia elementul material invizibil din

[86] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 457.

[87] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 458. Vezi și trimiterile pe care le face în nota 81 a aceleiaşi pagini la *Interpretarea gnozei*, text valentinian în care capacitatea de a îndura (ὑπομονή), mai ales a Mântuitorului, este un concept central (pp. 1.29, 5.35-37, 12.17-18).

[88] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 459.

compusul uman trebuie mortificat încă din această viață și vădit „drept un lucru care-și pierde treptat puterea prin reținerea de la rău, pentru ca, în acest proces de disoluție, el să fie eliminat și să se disipeze pe ascuns, dar fără a mai putea avea tăria, ca și cum ar primi din sine vreo subzistență, să reziste în trecerea prin foc”[89]. Această similitudine fundamentală a procesului de mistuire a materiei pe care îl regăsim atât la Valentin, cât și în Extrase, fiind indicat și în *Tratatul despre înviere*, constituie, așadar, o trăsătură universală a doctrinei valentiniene. În această viziune, materia și păcatul se identifică, astfel încât a nu mai săvârși păcatul înseamnă de fapt a distruge din interior materia, anume materia invizibilă, care este baza celei vizibile. O confirmare a acestei poziții este oferită de Tertulian, care, în paragrafele XVI.1-2 din *De carne Christi*, relatează modul în care valentinianul Alexandru înțelegea poziția ortodoxă cu privire la materia trupului Mântuitorului: „Pe deasupra, acel Alexandru, urmând mentalității eretice, și-a apropriat această temă de discuție pentru a argumenta după bunul plac, căci, după el, noi am susține că motivul pentru care Hristos a îmbrăcat o carne de origine pământească este acela de a nimici în El Însuși carnea păcatului. Chiar dacă am afirma acest lucru, ne-am susține părerea prin orice alt tip de argument, iar nu printr-o atât de mare absurditate pe care ne-a atribuit-o el, ca și cum noi am crede că însăși carnea lui Hristos a fost nimicită în El, întrucât este păcătoasă, când noi aducem aminte că ea șade în ceruri la dreapta Tatălui și vestim că ea va reveni de acolo în culmea slavei Tatălui. Ba chiar, așa cum nu putem spune că ea a fost nimicită, tot așa nu putem spune nici că a fost păcătoasă, pentru că nu a fost nimicită carnea în care nu s-a aflat vină. În schimb, noi susținem că nu carnea păcatului a fost nimicită în Hristos, ci păcatul cărnii, nu materia, ci modul ei de a fi, nici substanța, ci greșeala”[90]. Această confuzie în evaluarea poziției

---

[89] Vezi notele dedicate acestui extras, precum și notele aferente Extraselor 43.1 și 61.6 pentru descrierea procesului prin care Mântuitorul valentinian operează mai întâi în sine desprinderea de compusul psihic format din Hristosul psihic și trupul asumat, tot de natură psihică.

[90] *Insuper argumentandi libidine ex forma ingenii haeretici locum sibi fecit Alexander ille: quasi nos affirmemus idcirco Christum terreni census induisse carnem ut euacuaret in semetipso carnem peccati. Quod et si diceremus, quacumque ratione muniremus sententiam nostram dum ne tanta amentia qua putauit, tamquam ipsam carnem Christi opinemur ut peccatricem euacuatam in ipso, cum illam et ad dexteram patris in caelis praesidere meminerimus et uenturam inde in suggestu paternae claritatis praedicemus. 2. Adeo,*

ortodoxe pe care Tertulian i-o reproșează lui Alexandru, anume de a identifica materia cărnii cu păcatul, constituie un indiciu pentru modul în care valentinienii concepeau materia din care este constituit cosmosul și, mai ales, trupul.

Dacă procesul de mistuire a materiei este practic identic în Mântuitor și în pnevmatici (în baza consubstanțialității seminței pnevmatice cu natura divină, motiv pentru care Clement îi va acuza pe valentinieni că se cred comântuitori alături de Mântuitorul), rămâne totuși să ne întrebăm dacă Valentin credea că Mântuitorul a asumat cu adevărat o existență materială, așa cum crede E. Thomassen. Cel mai puternic contra-argument în această privință considerăm că îl constituie următorul fragment, D, unde același Clement ne spune, tot în cartea a treia a *Stromatelor*, că Valentin a conceput ideea trupului psihic al Mântuitorului pentru a evita să spună că El S-a născut cu trup material din Fecioară. Această mărturie a lui Clement, așa cum vom vedea, pune unele probleme dificile de interpretare, deși nu insurmontabile.

---

ut euacuatam non possumus dicere ita nec peccatricem: quia nec euacuatam in qua dolus non fuit. Defendimus autem non carnem peccati euacuatam esse in Christo sed peccatum carnis, non materiam sed naturam, nec substantiam sed culpam. *Cf.* și Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, V.6.1.

FRAGMENTUL D, *Stromate*, III.102.1-3: „1. Dacă naşterea este un rău, să afirme atunci hulitorii că Domnul, Care a avut parte de naştere, este în rău, că în rău este Fecioara, care a dat naştere. 2. Vai mie, ce de rele! Calomniind naşterea, ei hulesc voinţa lui Dumnezeu şi taina creaţiei. 3. De aici vine docetismul lui Casian, de aici şi cel al lui Marcion, ba chiar şi trupul psihic al lui Valentin, pentru că ei spun: «Omul s-a asemănat animalelor»[91] întrucât ajunge la împreunare".

Comentariu

Fragmentul face parte dintr-o discuţie de o mai mare amploare privind legitimitatea căsătoriei şi a naşterii de copii în cadrul ei. De la paragraful 91.1 al cărţii a treia a *Stromatelor*, Clement întreprinde o combatere a opiniilor docete ale lui Casian, pe care îl numeşte „inţiatorul/conducătorul ereziei docete", din care autorul alexandrin citează mai multe pasaje. În cadrul respingerii, Clement face această remarcă, notată de noi prin Fragmentul D. Potrivit autorului alexandrin, tocmai faptul că naşterea şi cosmosul sunt văzute de eretici ca fiind rele în sine îi conduce pe aceștia la părerea că Mântuitorul nu poate să fi asumat un trup material. Această părere, spune Clement, constituie cauza docetismului lui Casian și Marcion; „ba chiar", adaugă autorul alexandrin, aceasta este cauza opiniei lui Valentin, potrivit căreia Mântuitorul a avut un „trup psihic". Prin urmare, din cele spuse de Clement se deduce că Marcion și Casian credeau că trupul Mântuitorului era aparent (de unde acuza de docetism), în vreme ce Valentin introduce ideea mai subtilă a unui trup psihic asumat de Mântuitor în coborârea Sa în cosmosul deficienței (ceea ce ar reduce întrucâtva din malignitatea cosmosului).

Din perspectiva reconstrucţiei doctrinei valentiniene, ceea ce frapează în acest pasaj este atribuirea doctrinei trupului psihic al Mântuitorului, o idee atribuită în mod curent şcolii valentiniene italice, chiar fondatorului învăţăturii valentiniene. Dacă acceptăm această afirmaţie a lui Clement ca fiind reală, atunci distincţia istorică, acceptată în zilele noastre de unul dintre cei mai importanţi cercetători ai valentinianismului, Einar Thomassen, între o şcoală valentiniană estică sau orientală şi una vestică sau italică este

[91] *Psalmul* 48, 13.

lipsită de fundament sau poate fi menținută doar ca o diferență de accent, și nu una de conținut. Se impune aici o scurtă prezentare a acestui dosar complicat[92].

Distincția între o școală orientală și una italică a fost afirmată explicit de Pseudo-Hipolit în *Respingerea tuturor ereziilor* și se prezenta ca o disensiune (cel puțin Hipolit este cel care ne-o prezintă astfel) în cadrul școlii valentiniene cu privire la trupul Mântuitorului. Dăm mai jos un citat mai amplu, pentru a putea avea o privire de ansamblu. *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.35.3-7:

„3. Așadar, atunci când a trebuit ca vălul să fie ridicat și să se arate aceste mistere, S-a născut Iisus prin Fecioara Maria, după cum s-a spus: «Duhul Sfânt va veni peste tine – Duhul este Înțelepciunea –, iar puterea Celui Preaînalt te va umbri – Cel Preaînalt este Demiurgul; de aceea, ceea ce se naște din tine se va chema sfânt»[93]. 4. Căci El a fost născut nu numai de la Cel Preaînalt, așa cum cei creați după modelul lui Adam au fost creați numai de către Cel Preaînalt, adică de Demiurg. Ci Iisus, «Omul cel nou»[94], S-a născut de la Duhul Sfânt – adică de la Înțelepciune și de la Demiurg –, pentru ca Demiurgul să pregătească modelarea și organizarea (τὴν πλάσιν καὶ κατασκευήν) trupului Lui, iar Duhul cel Sfânt să producă substanța Lui și să se nască un Logos ceresc din Ogdoadă, născut prin Maria.

5. În această privință, între ei a avut loc o cercetare de amploare și un început de diviziuni și dezacord: de aici s-a întâmplat că învățătura lor s-a împărțit, iar, potrivit lor, una este numită învățătură orientală, pe când alta – italică. 6. Cei din învățătura italică, între care se numără Heracleon și Ptolemeu, spun că trupul lui Iisus a fost psihic, motiv pentru care, în momentul Botezului Lui, Duhul a coborât ca un porumbel – adică Logosul Mamei de sus, al Înțelepciunii – și s-a alăturat celui psihic și l-a înviat din morți. Acesta, afirmă el, este sensul spusei: «Cel care L-a înviat pe Hristos din morți va însufleți și trupurile voastre muritoare»[95] și psihice. Iar țărâna a ajuns «sub blestem», 7. «căci», spune Scriptura, «pământ

[92] Parte din acest dosar, de o importanță mai degrabă secundară, îl constituie și titlul *Extraselor*, pe care însă l-am discutat în introducerea la prima parte a acestui volum.

[93] *Luca* 1, 35.

[94] *Efeseni* 2, 15; 4, 24.

[95] *Romani* 8, 11.

eşti şi în pământ sfârşeşti»[96]. Iar cei din şcoala orientală, între care se numără Axionicos şi Bardesianes, spun că trupul Mântuitorului era pnevmatic, căci Duhul Sfânt – adică Înţelepciunea – a venit peste Maria, iar «puterea Celui Preaînalt» – arta demiurgică – [a umbrit-o], pentru ca ceea ce i s-a dat Mariei de către Duhul să fie modelat (διαπλασθῇ)".

Paragrafele 5-7 se prezintă ca o digresiune în cadrul prezentării globale a doctrinei valentiniene. Pseudo-Hipolit vorbise de Tatăl suprem şi de naşterea Pleromei, de căderea Eonului şi producerea cosmosului după producerea de către Înţelepciune a Demiurgului; el amintise şi de coborârea Mântuitorului mai întâi la Înţelepciune şi ajunsese la prezentarea întrupării. Pasajul cheie care leagă paragrafele 3 şi 4 de paragrafele 5-7 este un verset din *Luca* 1, 35 („Duhul Sfânt va veni peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri; de aceea, ceea ce se naşte din tine şi este sfânt Fiul lui Dumnezeu se va numi"). Să ne aducem aminte că acelaşi verset din *Luca* era citat într-un context hristologic şi în Extrasul 60: „Prin urmare, pasajul «Duhul Sfânt <va veni> peste tine» vorbeşte despre <substanţa> trupului Domnului; iar pasajul «Puterea Celui Preaînalt te va umbri» arată formarea realizată de Dumnezeu, formare pe care a întipărit-o pe trupul care era în Fecioară". Cum acest extras face parte din Secţiunea C, atribuită în mod obişnuit şcolii italice, a cărei doctrină a fost expusă şi de Sfântul Irineu, se poate deduce că ambele şcoli, atât cea italică, cât şi cea orientală, interpretaseră versetul din *Luca*. Dacă analizăm însă paragrafele 5-7 din *Respingerea tuturor ereziilor* a lui Pseudo-Hipolit, observăm totuşi o contradicţie importantă: deşi acesta ne spune că diferenţa dintre cele două şcoli priveşte tipul de trup asumat de Mântuitor (psihic pentru italici, pnevmatic pentru orientali), din descrierea doctrinei orientale se deduce că ceea ce a fost dat Mariei de către Duhul, adică de Înţelepciune, anume elementul pnevmatic, a fost îmbrăcat într-un înveliş modelat de Demiurg. Or acest înveliş nu poate fi decât psihic, tocmai pentru că este modelat de vârful ierarhiei substanţei psihice – Demiurgul. Dar exact această descriere a doctrinei şcolii orientale vedem că o putem regăsi şi în Extrasul 60, care face parte dintr-o secţiune a cărei doctrină este, aşa cum am spus, italică.

---

[96] *Facerea* 3, 19.

Einar Thomassen observă această discrepanță importantă (fără a menționa și problemele pe care le pune Extrasul 60) și afirmă că singurul mod în care îl putem absolvi pe autorul *Respingerii tuturor ereziilor* de acuza de inacuratețe este acela de a interpreta modelarea operată de Demiurg (διαπλασθῇ) în paragraful 7 ca fiind o modelare a trupului material, și nu psihic[97]. Interpretarea nu credem că se susține dintr-un motiv foarte simplu. Așa cum am spus, paragrafele 5-7 din capitolul 35 al cărții a șasea a *Respingerii* sunt o digresiune în prezentarea doctrinei valentiniene asupra întrupării. În paragraful 3 este citat versetul amintit din *Luca* 1, 35: „«Duhul Sfânt va veni peste tine» – Duhul este Înțelepciunea – «și puterea Celui Preaînalt te va umbri» – Cel Preaînalt este Demiurgul". Paragraful 4 vine să clarifice care este acțiunea întreprinsă de Demiurg și ce anume provine de la Duh: „Ci Iisus, «Omul cel nou», S-a născut de la Duhul Sfânt – adică de la Înțelepciune și de la Demiurg –, pentru ca Demiurgul să pregătească modelarea și organizarea (τὴν πλάσιν καὶ κατασκευήν) trupului Lui, iar Duhul cel Sfânt să producă substanța Lui". Verbul διαπλασθῇ folosit în paragraful 7 nu face altceva decât să reia terminologia folosită în paragraful 4, iar aceasta din urmă este curentă în școala italică, desemnând modelarea psihică operată de Demiurg. O dovedește Extrasul 59.4 (imediat anterior Extrasului 60), potrivit căruia trupul Mântuitorului, „țesut [...] dintr-o substanță psihică invizibilă", a venit în „lumea sensibilă prin puterea unei organizări divine" (δυνάμει δὲ θείας ἐγκατασκευῆς). Același termen, al organizării demiurgice, este folosit și în *Împotriva ereziilor*, I.6.1 și 7.2, unde trupul luat din iconomie, tot psihic, este κατασκευασμένον τῷ ἀρρήτῳ τέχνῃ („organizat cu o negrăită artă"). Prin urmare, modelarea demiurgică din paragraful 7 al *Respingerii tuturor ereziilor* face referire cel mai probabil la un înveliș psihic, nu material.

De aici se deduce că ambele școli valentiniene acceptau un înveliș exterior psihic al Mântuitorului, modelat de Demiurg. Din modul în care Pseudo-Hipolit prezintă lucrurile, alta pare să fi fost diferența fundamentală dintre cele două școli: în vreme ce, în școala italică, Iisus nu deține elementul pnevmatic de la naștere, ci acesta Îi este acordat de Înțelepciune în momentul Botezului,

---

[97] E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, pp. 43-44, n. 7. Thomassen îl urmează aici pe Jean-Daniel Kaestli, „Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus", în: *The Rediscovery of Gnosticism...*, vol. 1, pp. 402-403.

în școala orientală, Mântuitorul Se naște cu o componentă pnevmatică (trupul pnevmatic) pe care Demiurgul o îmbracă folosind un înveliș psihic. Prezentarea lui Pseudo-Hipolit rămâne totuși problematică, pentru că, atunci când prezintă doctrina numită italică, atât Sfântul Irineu, cât și Clement în Secțiunea C ne spun că Mântuitorul avea de la naștere o componentă pnevmatică, care este îmbrăcată prin succesive învelișuri psihice. Prin urmare, fie Pseudo-Hipolit folosește un text valentinian în care Mântuitorul este prezentat ca fiind psihic la naștere pentru a deveni pnevmatic la Botez, fie autorul *Respingerii tuturor ereziilor* nu a înțeles ce a citit.

O altă piesă importantă în acest dosar, care pare să confirme împărțirea în două școli valentiniene, este mărturia lui Tertulian. Este vorba de o lucrare autentică a lui Tertulian, *De carne Christi*, și de un text în mod fals atribuit în trecut lui Tertulian, *Aduersus omnes haereses*. După ce în paragraful X.1 din *De carne Christi* Tertulian începuse combaterea valentinienilor care credeau că trupul lui Hristos era psihic[98], la XV.1 el începe combaterea unei alte poziții cu privire la trupul lui Hristos, poziție atribuită de data aceasta chiar lui Valentin: „În baza privilegiului eretic, Valentin și-a permis și el să inventeze un trup spiritual al lui Hristos"[99]. Afirmația e întărită de Pseudo-Tertulian, *Aduersus omnes haereses*, IV.5: „Iar Hristos a fost trimis de acel Pre-părinte, Abisul. El nu a existat în substanța trupului nostru, ci, aducând din cer un nu-știu-ce trup spiritual, a trecut prin Maria așa cum apa trece printr-un canal, fără a primi sau lua ceva de acolo"[100]. Pentru Tertulian, dacă trupul lui Hristos nu era material, el nu era omenesc, astfel încât ideea trupului spiritual al lui Hristos susținută de Valentin este inutilă din punct de vedere soteriologic. În mod evident, pentru Valentin, așa cum am văzut din primul lui fragment, ceea ce constituie omul cu adevărat nu este învelișul (psihic sau material) modelat de Îngeri, ci sămânța pnevmatică depusă de Omul preexistent, ceea ce înseamnă că, pentru Valentin, Hristos nici nu era nevoit să asume

---

[98] *Conuertor ad illos alios aeque sibi prudentes qui* carnem Christi animalem *affirmant*.
[99] *Licuit et Valentino ex priuilegio haeretico* carnem *Christi* spiritalem *comminisci*.
[100] *Christum autem missum ab illo propatore, qui est Bythos. Hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed* spiritale *nescio quod* corpus *de caelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam uirginem transmeasse, nihil inde uel accipientem uel mutuantem*.

un trup psihic sau material pentru a-l mântui pe om. În schimb, ceea ce trebuia să asume era sămânța pnevmatică. Tertulian nu ne spune dacă Valentin credea că Mântuitorul a venit în lume în mod concret doar cu acest trup spiritual, dar rezultă limpede din prezentarea lui că esența a ceea ce Mântuitorul asumă în doctrina lui Valentin este elementul spiritual, astfel încât cel puțin la prima vedere mărturia lui Tertulian și cea a lui Clement din Fragmentul D sunt incompatibile.

Așa cum am văzut deja, una dintre mărturiile cele mai bune de care dispunem pentru cunoașterea doctrinei școlii orientale este dată chiar de *Extrase*, Secțiunile A și B, unde avem și trimiterile explicite făcute la opera lui Theodot. Aici, trupul Mântuitorului este un element carnal echivalat cu sămânța pnevmatică, cu Înțelepciunea care l-a emis, cu Biserica spirituală și cu cei aleși, adică pnevmaticii (Extrasele 1.1-2); în Extrasul 17.1, „Iisus, Biserica, Înțelepciunea sunt un amestec total și puternic de trupuri"; iar Extrasul 26.1 ne spune că „partea vizibilă a lui Iisus era Înțelepciunea și Biserica semințelor deosebite, pe care El a îmbrăcat-o prin intermediul elementului carnal, așa cum spune Theodot. În schimb, partea Lui invizibilă era Numele, Nume care este Fiul Unul-Născut". Din aceste extrase se deduce o viziune mai degrabă ecleziologică a trupului Mântuitorului, Care asumă în fapt ceea ce urmează a mântui, fără a putea spune care era natura trupului empiric al Mântuitorului. Un înveliș fie psihic, fie material, fie și psihic și material, trebuie totuși să fi avut, pentru că din primul extras se deduce că, după încredințarea Înțelepciunii în mâinile Tatălui, ceva sau cineva a rămas țintuit pe cruce. Acest înveliș poate fi, în ceea ce se va numi școală orientală, tocmai acest trup psihic pe care, iată, Clement i-l atribuie ca element doctrinar chiar lui Valentin!

Putem, astfel, presupune că Valentin însuși a susținut ideea trupului psihic ca element empiric asumat de Mântuitor pentru a putea da seamă de existența concretă, istorică, a lui Iisus, fără însă ca acest înveliș psihic să aibă o valoare din punct de vedere soteriologic și eshatologic, ci doar una relativă la condițiile de existență în această lume a deficienței. Cum însă logica asumării cere ca ceea ce este asumat să fie și mântuit, este posibil ca discipolii din zona vestică a imperiului, mai ales din Roma, unde Valentin a locuit mult timp, să fi dezvoltat accentul pus pe latura psihică a compusului uman atât din rațiuni de coerență a

sistemului (ceea ce este asumat trebuie să fie și mântuit), cât și din rațiuni sociale, dată fiind nevoia coabitării cu creștinii „psihici" Prin urmare, neînțelegerea lui Pseudo-Hipolit poate să fi constat în faptul că, în vreme ce partea orientală concepea trupul Mântuitorului mai mult din punct de vedere ecleziologic, fără a dezvolta latura empirică a trupului Lui, partea italică a școlii a căutat să dea doctrinei o mai mare coerență și suplețe. Astfel, în vest, se preia ideea trupului psihic și se dezvoltă în același timp cu introducerea ideii Bisericii psihice, ca parte a elementului psihic care trebuie mântuită dacă e asumată.

Dacă trupul empiric al Mântuitorului era pentru Valentin de substanță psihică, acest lucru nu înseamnă că el era iluzoriu. Din contră, el trebuie să fi fost pentru maestrul gnostic vizibil, palpabil și pasibil, dar constituit în așa fel încât să poată ingera materia hranei și a băuturii, fără însă a fi afectat de toate procesele biologice obișnuite pentru un trup material, iar aceasta cu atât mai mult cu cât prin acest trup de substanță psihică dumnezeirea lui Iisus putea lucra cu o mai mare ușurință decât printr-un trup de substanță materială, care este străină spiritului[101]. Acest trup trebuie să fi fost special adaptat pentru a lucra ca imagine a spiritului, dacă ne gândim că, potrivit lui Clement, în viziunea lui Valentin, Demiurgul este o imagine a Eonului așa cum sufletul este o imagine a pneumei. Tocmai ca imagine psihică („organizată cu o negrăită artă") a pneumei Sale divine, trupul psihic al Mântuitorului lucrează chiar și învierea Sa și pe a altora ca o imagine a adevăratei învieri, spirituale, după cum știm din Extrasul 7.5: „Apoi ei spun că Demiurgul este imagine a Unuia-Născut. De aceea și lucrările imaginii se pot desface. Acesta este motivul pentru care Domnul, realizând o imagine a învierii pnevmatice, pe morții pe care i-a înviat nu i-a făcut incoruptibili cu trupul, ci i-a înviat în așa fel încât să poată muri din nou"[102].

[101] Am văzut deja în Fragmentul 2 că puterile demonice, materiale prin substanța lor, locuiesc în inima spirituală ca într-un imobil străin. Vezi și remarca lui Heracleon, menționată și în nota dedicată Extrasului 33.3, privind coborârea lui Hristos la Capernaum, simbol, pentru hermeneutul gnostic, al elementului material. Potrivit lui Heracleon, Capernaum îi era „străin" (ἀνοίκειον) lui Hristos, motiv pentru care Mântuitorul nici nu ar fi realizat minuni acolo: HERACLEON, Fragmentul 11, W. Volker, *Quellen...*, pp. 68-69; ORIGEN, *In Johannem*, X.48-61.

[102] Vezi și trimiterile făcute la *Tratatul despre înviere* și la *Evanghelia după Filip* în notele dedicate acestui extras.

În cazul în care acceptăm că remarca lui Clement din Fragmentul D este autentică, se pune totuși întrebarea: de ce, dacă Clement știa că trupul pe care Valentin îl are în vedere este psihic, și nu material, îl citează totuși pe acesta pozitiv în Fragmentul 3? În opinia noastră, există două explicații, cu condiția să ținem cont de faptul că, pentru Clement, întruparea Mântuitorului este una reală, prin asumarea trupului material: fie, în scrisoarea din care Clement extrage Fragmentul 3, Valentin nu menționează tipul de trup pe care îl are în vedere, iar Clement a citat cuvintele lui Valentin ca reflectând o poziție similară cu cea susținută de el, anume aceea că trupul Mântuitorului este real, are și o componentă materială, dar el nu suferă procesele biologice naturale ale oricărui alt trup omenesc, tocmai pentru că în el este prezent Dumnezeu-Fiul (chiar și pentru această interpretare moartea Fiului lui Dumnezeu pe cruce rămâne profund problematică); fie Clement îi atribuie lui Valentin în Fragmentul D o concepție care aparținea de fapt unora dintre discipolii lui, astfel încât scriitorul alexandrin face aici o confuzie. În lipsa altor elemente care să tranșeze disputa, este posibil ca ambele posibilități să fie reale. Cu toate acestea, din analiza Fragmentului D putem deduce că, dacă Clement i-a avut în vedere mai mult pe discipolii lui Valentin, iar nu atât pe Valentin însuși, atunci același lucru ar trebui să-l presupunem și în privința celorlalți doi ereziarhi menționați, Casian și Marcion. Or o analiză a modului în care Clement prezintă doctrinele adversarilor de-a lungul *Stromatelor* arată o atentă diferențiere de situații, în care unele idei sunt atribuite direct fondatorilor de erezii, altele sunt atribuite indistinct atât fondatorilor, cât și discipolilor, iar altele mai degrabă discipolilor. Dacă urmăm acest criteriu de diferențiere, cazul Fragmentului D se înscrie în prima categorie, pentru că nu avem nicio marcare lingvistică în baza căreia să putem spune că Clement se referă aici mai mult la doctrina eretică în general decât la doctrina specifică a ereziarhului.

Tocmai de aceea, considerăm că prima explicație are mai multe șanse de a fi și cea reală: modul în care Valentin vorbea în scrisoarea din care Clement extrage Fragmentul 3 era unul care se putea preta atât unei interpretări ortodoxe, cât și uneia heterodoxe, dar Clement a ales să-i adopte frazarea tocmai datorită modului paradoxal în care Valentin și-a formulat concepția. De altfel, Clement va adopta același tip de limbaj în Stromata a VI-a, paragraful 71.2:

„În privința trupului Mântuitorului, ar fi un lucru de râs să spunem că trupul Lui își cerea hrănirea necesară menținerii, pentru că El nu a mâncat pentru trupul Lui, care era susținut printr-o putere sfântă, ci pentru ca nu cumva celor care erau împreună cu El să le treacă prin minte să gândească ceva diferit despre El, așa cum într-adevăr unii au presupus mai târziu că El S-a arătat în trup aparent". Spre deosebire de Valentin, Clement va sublinia însă în repetate rânduri că, prin trup, el înțelege trup real, material[103], născut *din* Fecioară, iar nu „*prin* Maria"[104], cum vor susține discipolii lui Valentin.

[103] Vezi mai ales *Stromate*, VI.127.1 sau VII.8.1,6.

[104] Vezi SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.7.2; TERTULIAN, *De carne Christi*, XX.1; PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.35.3,4; *Mărturia adevărată* (NH, IX, 3), p. 45 14-15.

FRAGMENTUL E[105], ***Stromate*, IV.71.1-72.5**: „71.1. Interpretând acest pasaj[106], Heracleon, care se bucură de cel mai mare prestigiu în școala lui Valentin, afirmă textual că există o mărturisire care se face prin credință și conduită și o alta care se face prin voce: 71.2. «Așadar, mărturisirea făcută prin voce și în fața autorităților este» – afirmă el – «singura pe care mulțimea o consideră a fi mărturisire, ceea ce este lipsit de judecată, căci și ipocriții pot să mărturisească în acest fel. 71.3. Se va descoperi însă că această afirmație nu este una universală, pentru că nu toți cei care se mântuiesc au mărturisit prin voce, după care au ieșit din viață, între care se numără Matei, Filip, Toma, Levi și mulți alții. 71.4. Astfel, mărturisirea făcută prin voce nu este universală, ci particulară. Universală este mărturisirea de care vorbește acum evanghelistul, cea care prin acțiuni și fapte este în acord cu credința în El. Pe aceasta o urmează mărturisirea particulară, care se face în fața autorităților, dacă este nevoie de ea și dacă rațiunea o cere. Căci va mărturisi și prin voce cel care a făcut-o în mod drept mai întâi prin dispoziție.

72.1. Și bine a spus Domnul: 'în Mine'[107] despre cei care Îl mărturisesc, pe când în privința celor care Îl tăgăduiesc a adăugat: 'pe Mine', căci aceștia din urmă, chiar dacă Îl mărturisesc pe El prin voce, Îl tăgăduiesc pe El dacă nu Îl mărturisesc prin conduită. 72.2. Însă doar aceia mărturisesc 'în El', cei care trăiesc în mărturisirea și în conduita conforme cu El, ei în care și El mărturisește pentru că i-a primit pe ei în Sine și pentru că este purtat de ei. De aceea 'El nu poate nicicând să Se tăgăduiască pe Sine Însuși'[108], dar Îl tăgăduiesc pe El cei care nu sunt 'în El', 72.3. căci El nu a spus: cel care Mă va tăgădui 'în Mine', ci 'pe Mine', pentru că nimeni, 'în El' fiind, nu-L poate tăgădui vreodată 'pe El'. 72.4. Iar expresia: 'în fața oamenilor' îi are în vedere atât pe cei care se mântuiesc, cât și neamurile, în fața unora [mărturisind] prin conduită, în fața celorlalte prin voce».

73.1. Acestea au fost cuvintele lui Heracleon. Și, dacă în alte privințe se pare că el este de aceeași părere cu noi cu referire la

[105] Fragmentul 50 în numerotarea lui W. Völker, *Quellen*..., pp. 85-86.
[106] Este vorba de *Luca* 12, 11-12; vezi și *Marcu* 13, 11.
[107] Heracleon interpretează aici construcția cu cazul dativ, respectiv acuzativ, a pronumelui personal din *Evanghelia după Luca* 12, 8: πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ *ἐν ἐμοὶ* (în Mine) ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων și în *Luca* 12, 9: ὁ δὲ ἀρνησάμενός *με* (pe Mine) ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. Pentru sensul acestei interpretări a lui Heracleon, vezi Comentariul.
[108] 2 *Timotei* 2, 13.

această pericopă, în privința acestei chestiuni însă el nu a băgat de seamă că, dacă unii nu L-au mărturisit pe Hristos în fața oamenilor prin conduită și prin viață, totuși, prin faptul de a-L mărturisi prin voce în tribunale și de a nu-L tăgădui, cu toate că sunt torturați până la moarte, ei dau dovadă că au crezut pe baza unei dispoziții. 73.2. Iar dispoziția care se mărturisește deschis și mai ales cea care nu se schimbă nici în fața morții realizează dintr-odată o tăiere a tuturor patimilor care se nășteau prin dorința trupească. 73.3. Căci există la sfârșitul vieții, ca să spun așa, o pocăință totală în privința conduitei și o mărturisire adevărată a lui Hristos, atunci când se dă mărturie prin voce. 73.4. Iar dacă «Duhul Tatălui» mărturisește în noi, cum să mai fie ipocriți cei despre care Heracleon a spus că mărturisesc doar prin voce. 73.5. În plus, unora li se va da, dacă este folositor, darul apologiei, astfel încât, prin mărturia și mărturisirea lor, toți să se folosească: cei care sunt în Biserică întărindu-se, aceia dintre neamuri care caută să afle mântuirea fiind uimiți și mânați spre credință, iar restul fiind cuprinși de uimire".

Comentariu

Acest citat din Heracleon, unul dintre corifeii școlii valentiniene, pe care îl cunoaștem mai bine din *Comentariul* lui Origen *la Ioan*, este dat de Clement în cadrul unei discuții de o mai mare amploare cu privire la martiriu și la valoarea lui. În paragraful 16.3 al aceleiași cărți din *Stromate*, Clement combate categoric poziția radicală a unor eretici care consideră că adevărata mărturie este dată de gnoză și resping în același timp martiriul ca fiind sinucidere: „Unii eretici, care Îl înțeleg greșit pe Domnul, iubesc viața într-un mod sacrileg și totodată laș, întrucât spun că mărturia cea adevărată este gnoza Celui care cu adevărat este Dumnezeu – ceea ce și noi mărturisim –, dar că cel care mărturisește până la moarte este un criminal și un sinucigaș". În *Aduersus ualentinianos*, XXX.1, Tertulian ne oferă o informație similară, dar cu referire la valentinieni: „De aceea, ei consideră că realizarea de binefaceri nu este necesară pentru ei, nici nu respectă vreo îndatorire cerută de conduita morală, ajungând chiar să se eschiveze de la obligația martiriului în baza unei interpretări făcute după bunul plac". „Interpretarea" de care vorbește Tertulian vizează, ca și în mărturia lui Clement, modul particular în care gnosticii priveau gnoza, ca fiind o doctrină

revelată particulară, implicând cunoașterea faptului că Demiurgul lumii nu este și Dumnezeul suprem și că rolul Mântuitorului a fost tocmai acela de a ne elibera din închisoarea cosmică creată de Demiurg și de Îngerii lui. Această perspectivă este confirmată de cea de-a treia scriere din Codexul IX din colecția de scrieri descoperită la Nag Hammadi, *Mărturia adevărată*. Autorul acestei scrieri, cel mai probabil un valentinian radicalizat, care păstrează în bună măsură doctrina valentiniană a Pleromei de Eoni, dar respinge practicile ritualice, precum botezul, pe care mulți valentinieni le respectau, atacă virulent martiriul, ca fiind opera ignoranței și ca provenind dintr-o idolatrizare a cărnii: „Dar iată ceea ce cugetă în inimile lor acești smintiți, că, dacă mărturisesc: «Noi suntem creștini» – dar numai prin cuvinte, iar nu în realitate –, dacă se vor da pe ei înșiși în mâinile ignoranței, unei morți omenești, fără să știe unde merg, fără să știe nici măcar cine este Hristos, ei cred că vor trăi! De fiecare dată când această eroare îi cuprinde, ei îi urmăresc pe magistrați și autoritățile. Dar cad în mâinile lor din cauza ignoranței lor constitutive”[109]. Pentru autorul *Mărturiei adevărate*, această atitudine înseamnă a rămâne sclavul Arhonților lumii. Din contră, adevăratul martiriu presupune gnoza și lepădarea de Puterile cosmice în frunte cu Demiurgul: „Iată deci adevărata mărturie și adevăratul martiriu, care are loc atunci când omul se cunoaște pe sine însuși, precum și pe Dumnezeu, Care este mai presus de Adevăr! Acel om va fi cu siguranță mântuit și încoronat cu o coroană nepieritoare”[110].

În tratarea acestui subiect al martiriului, Heracleon este mai puțin radical, cu toate că pare să păstreze această distincție făcută de autorul *Mărturiei adevărate* între mărturia dată numai prin cuvinte și cea dată în realitate. Clement îl și tratează de altfel pe Heracleon diferit, criticându-i concepția, fără a-l repudia pe autor, pentru că, ne spune scriitorul alexandrin, „în alte privințe se pare că el este de aceeași părere cu noi cu referire la această pericopă” din *Luca*. Fragmentul din Heracleon făcea probabil parte dintr-o lucrare de exegeză la *Evanghelia după Luca*, el fiind de altfel cunoscut drept unul dintre cei mai importanți hermeneuți ai școlii valentiniene.

---

[109] *Mărturia adevărată*, pp. 31.22-32.8 (am urmat traducerea realizată de Annie și Jean-Pierre Mahé pentru ediția Pléiade, pp. 1405-1406).

[110] *Mărturia adevărată*, p. 45.1-5 (am urmat traducerea realizată de Annie și Jean-Pierre Mahé pentru ediția Pléiade, p. 1414).

Dacă autorul *Mărturiei* crede că distincția dintre mărturia reală și cea dată doar prin cuvinte stă pe o altă dihotomie, aceea dintre ignoranță și gnoză, Heracleon vede distincția dintre mărturia prin conduită și credință și cea făcută prin voce în termeni de autenticitate versus ipocrizie. În cele din urmă, spune Heracleon, și ipocritul poate mărturisi prin voce, chiar dacă mărturia lui nu stă pe o credință probată prin conduită. Aceeași distincție este concepută de hermeneutul gnostic și în termeni de universalitate și particularitate: mărturia dată prin voce este particulară, pentru că mulți dintre cei care se mântuiesc au murit fără să dea acest tip de mărturie. Heracleon nu respinge mărturia dată prin voce, dar spune că ea trebuie să se bazeze pe o conduită fundamentată pe credință pentru a fi una autentică. Ea presupune în plus, pentru hermeneutul valentinian, un discernământ al celui care trebuie să evalueze rațional dacă trebuie sau nu să mărturisească public.

În acest punct însă Heracleon introduce o altă distincție, care să o justifice pe prima, aceea dintre a mărturisi „în El", adică în Hristos, și a-L tăgădui „pe El". Cel care Îl mărturisește cu adevărat pe Hristos este cu necesitate „în El", Hristos fiind la rândul Lui în cel care Îl mărturisește; în schimb, cel care Îl tăgăduiește „pe El", deși poate să-L mărturisească prin voce, Îi este în fapt exterior Lui. Prin urmare, diferența dintre mărturia veritabilă, prin conduită, și cea dată prin voce stă de fapt pe dubletul interior-exterior lui Hristos.

Potrivit mărturiei lui Origen, Heracleon se folosește de o distincție similară și atunci când interpretează versetele 40 și 41 din capitolul patru al *Evangheliei după Ioan*. În acest context, el menționează faptul că Iisus nu a rămas „în ei", adică în samariteni, ci „la ei"[111], în sensul că participarea samaritenilor la Mântuitor era exterioară Lui, nu interioară, așa cum era cazul femeii samaritence, care, pentru Heracleon, constituia prototipul hermeneutic al omului pnevmatic, căzut în această lume a deficienței și pe care Mântuitorul vine să-l recupereze. Iar, pentru Heracleon, mulțimea samaritenilor care vin la Iisus este simbolul mulțimii celor psihici[112]. Or psihicii sunt instruiți prin voce, așa cum ne spune *Tratatul tripartit*[113]. La rândul lui, Heracleon are o

---

[111] HERACLEON, Fragmentul 38, W. Volker, *Quellen...*, p. 79 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.349).
[112] HERACLEON, Fragmentul 37, W. Volker, *Quellen...*, p. 79 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.341).
[113] *Tratatul tripartit*, p. 119.3.

viziune complexă a ceea ce el numește „ecou", „voce" și „cuvânt". Interpretând versetul 23 din primul capitol al *Evangheliei după Ioan*, în care Ioan Botezătorul spune: „Eu sunt vocea celui care strigă în pustie", Heracleon afirmă („în mod defăimător", ne spune Origen): „Cuvântul este Mântuitorul, vocea care strigă în pustie este cea indicată prin Ioan, pe când întreaga ordine profetică este un ecou"[114]. Apoi, Origen ne explică ce vrea să spună Heracleon prin această taxonomie: „Și nu știu în ce fel, în lipsa oricărei argumentații raționale, el susține că vocea, care este mai proprie cuvântului, devine cuvânt, așa cum și femeia se transformă în bărbat. Și, ca și cum ar avea autoritatea de a dogmatiza, de a fi crezut pe cuvânt și de a promova în rang, el afirmă că ecoul va dobândi transformarea în voce, acordându-i vocii care se transformă în cuvânt poziția discipolului, pe când vocii care provine din ecou, poziția slujitorului"[115]. După cum știm din Extrasul 21.3, femeia care se transformă în bărbat privește transformarea seminței feminine în sământă masculină prin unirea cu Îngerul masculin propriu fiecărui valentinian. Prin urmare, în concepția lui Heracleon, „vocea celui care strigă în pustie" (Ioan) și care se transformă în cuvânt prin faptul că trăiește în Cuvânt este sământa feminină care se transformă în bărbat și are statut de discipol, pe când vocea care provine din ecou indică transformarea celui psihic, care la sfârșitul timpurilor va ajunge în locul ocupat până la sfârșitul timpurilor de Înțelepciunea căzută.

În mod concret, „vocea", în interpretarea lui Heracleon la *Ioan* 1. 23, indicându-l pe Ioan, indică de fapt sământa pnevmatică feminină, care la urmă va trebui să se transforme în cuvânt, dar care în context istoric Îl anunță pe Mântuitor celor psihici. În schimb, „vocea", așa cum pare să o conceapă Heracleon în acest fragment, pare să aibă un dublu statut: ea poate fi fie vocea ipocritului, deci a celui care este exterior Mântuitorului, fie vocea celui care a probat de-a lungul vieții credința prin conduită. Astfel, dacă am interpreta fragmentul citat de Clement în lumina a ceea ce aflăm de la Origen despre concepția lui Heracleon, am putea spune că „vocea" autentică este a seminței pnevmatice feminine, care Îl anunță celor psihici pe Mântuitorul și este autentică pentru că rostește Cuvântul

[114] HERACLEON, Fragmentul 5, W. Volker, *Quellen...*, p. 65 (ORIGEN, *In Johannem*, VI.108).
[115] HERACLEON, Fragmentul 5, W. Volker, *Quellen...*, pp. 65-66 (ORIGEN, *In Johannem*, VI.111).

Care este în ea, consubstanțial cu ea[116], pe când „vocea" ipocritului poate fi cea a psihicului, care, neavând sămânța, nici nu rostește în Adevăr, pentru că nu are în sine Cuvântul. Prin urmare, s-ar putea spune că Heracleon acceptă validitatea martiriului, însă, pentru el, martiriul autentic aparține celui care în mod autentic mărturisește, anume pnevmaticului.

Chiar dacă va fi înțeles care este semnificația distincției dintre „în El" și „pe El" pentru Heracleon, Clement nu intră în acest fel de subtilități în răspunsul lui. Pentru scriitorul alexandrin, a da mărturie cu riscul chiar de a fi torturat și omorât nu mai poate fi caracteristica unui ipocrit, deoarece, prin simplul fapt de a mărturisi cu riscul de a muri, mărturia este dovada unei dispoziții interioare. Pentru Clement, tocmai această mărturie poate recompensa pentru lipsa unei conduite anterioare mărturisirii. Or această schimbare interioară profundă, care duce de la lipsa de conduită conformă credinței la o transformare a conduitei prin mărturisire, este chiar opera „Duhului Tatălui", Care dă mărturie în cei care mărturisesc până la moarte. Or Duhul Care grăiește într-un astfel de om nu poate fi ipocrit.

---

[116] Când interpretează *Ioan* 4, 24 („Duh este Dumnezeu, iar cei care I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr"), Heracleon afirmă: „[Cei care I se închină] trebuie să o facă într-un mod demn de Cel căruia I se închină, adică în mod spiritual, nu carnal: într-adevăr, *cei care sunt de aceeași natură cu Tatăl* sunt duh și aceștia sunt cei care I se închină Tatălui potrivit adevărului, și nu erorii" (sublinierea ne aparține): vezi HERACLEON, Fragmentul 24, W. Völker, *Quellen...*, p. 75 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.148).

FRAGMENTELE 4 și 5, ***Stromate*****, IV.89.2-91.4:** „89.2. Valentin scrie textual într-o omilie:

Ἀπ᾽ ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε αἰωνίας καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε, καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι᾽ ὑμῶν. ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.

«De la început sunteți nemuritori și copii ai vieții veșnice sunteți și voiați să împărțiți moartea între voi ca să o consumați și să o mistuiți și pentru ca moartea să moară în voi și prin voi. 89.3. Căci, atunci când descompuneți lumea fără ca voi să fiți descompuși, atunci stăpâniți asupra întregii creații și a întregii stricăciuni».

89.4. Într-adevăr, asemenea lui Basilide, Valentin presupune la rândul lui [existența] unui neam care se mântuiește prin natură, apoi că acest neam deosebit a venit pentru noi de sus până aici ca să distrugă moartea și că geneza morții este opera celui care a creat lumea. 89.5. Acesta este și motivul pentru care el înțelege acel verset: „Nimeni nu va vedea fața lui Dumnezeu și va trăi"[117] în sensul că Dumnezeu ar fi cauza morții[118]. 89.6. La acest Dumnezeu

[117] *Ieșirea* 33, 20.

[118] Dumnezeu, sau Demiurgul, mai este numit în doctrina valentiniană „Locul" sau „Locul de Mijloc". De aceea, o paralelă interesantă cu ceea ce ne spune Clement cu privire la concepția lui Valentin o găsim în *Evanghelia după Filip*, p. 66.13-16: „Dar există ceva rău după această lume (cosmos), ceva cu adevărat rău, pe care îl numim Locul de Mijloc. Acesta este moartea". Prin urmare, atât în viziunea lui Valentin, cât și în cea a autorului *Evangheliei după Filip*, Demiurgul este cauza morții. În subtext, avem de-a face cu o identificare a diavolului, despre care *Ioan* 8, 44 ne spune că este „ucigaș de oameni", cu Demiurgul, identificare pe care o fac și perații, potrivit lui Pseudo-Hipolit, *Respingerea tuturor ereziilor*, V.17.7: Arhontele sau Demiurgul materiei „este de la început ucigaș de oameni, căci lucrarea lui produce stricăciune și moarte". Așa cum însă bine atrage atenția Antonio Orbe, „Los hombres y el creador según una homilía de Valentín I (Clem., Strom. IV.13, 89, 1 - 91, 3)", în: *Gregorianum*, Vol. 55, No. 1, 1974, pp. 5-48, mai ales pp. 21-22, discipolii lui Valentin interpretau în mod diferit versetul din *Ieșirea* 33, 20 („Nimeni nu va vedea fața lui Dumnezeu și va trăi"), ca făcând referire la Dumnezeul suprem pe Care nimeni nu Îl poate vedea fără să moară, în vreme ce Demiurgul inferior a fost văzut de profeții Vechiului Testament fără a muri: vezi *Împotriva ereziilor*, I.19.2. Această diferență de interpretare între Valentin și unii dintre

face el aluzie în acele cuvinte enigmatice, scriind în propriii lui termeni:

Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ ζῶντος αἰῶνος. τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ δι᾽ ὀνόματος αὐτοῦ· οὐ γὰρ αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή, ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει. Συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.

«Pe cât de mult imaginea este inferioară feței vii, pe atât de mult lumea este inferioară Eonului celui viu[*]. 90.1. Așadar, care este cauza imaginii? Măreția feței, care i-a acordat pictorului modelul, pentru ca fața să fie cinstită prin Numele ei. Căci forma [feței] nu s-a regăsit cu exactitate [în imagine], dar Numele a împlinit deficiența din plăsmuire. Dar și partea invizibilă a lui Dumnezeu conlucrează în vederea adeveririi operei plăsmuite».

90.2. Căci pe Demiurg, întrucât acesta a fost chemat cu numele de Dumnezeu și Tată, Valentin l-a numit «imagine» și «profet» al adevăratului Dumnezeu, «pictor» a numit-o pe Înțelepciune, a cărei plăsmuire este «imaginea», realizată spre slava Celui invizibil, de vreme ce toate cele care provin din pereche sunt plerome, 90.3. pe când cele care provin dintr-unul singur sunt imagini. Dar, pentru că dezvăluirea adevăratului Dumnezeu nu este sufletul din Locul de Mijloc, vine ceea ce este deosebit, adică insuflarea pneumei deosebite, ceea ce este insuflat sufletului, imaginii pneumei. Iar ei afirmă că tocmai cele spuse în general despre Demiurg, făcut ca imagine, au fost profetizate într-o imagine sensibilă în secțiunea din Geneză care vorbește despre facerea omului. 90.4. Asemănarea însă ei și-o atribuie lor înșiși, învățând că inserarea pneumei deosebite a fost necunoscută Demiurgului. [...]

---

discipolii săi nu presupune o ruptură radicală între unul și ceilalți, având în vedere că există nenumărate diferențe de interpretare ale textelor biblice între diferiți valentinieni, fără ca acest lucru să pună în pericol apartenența lor la aceeași școală.

[*] *Cf. Corpus hermeticum*, XI.15: „Așadar, Eonul (eternitatea) este imagine a lui Dumnezeu, iar lumea este imagine a Eonului (eternității)”.

91.2. Dacă neamul deosebit vine pentru a nimici moartea, atunci nu este Hristos Cel care a făcut-o neputincioasă, în afară de cazul în care s-ar spune că El este consubstanțial cu ei. Dacă însă El a făcut moartea neputincioasă pentru ca aceasta să nu afecteze neamul cel deosebit, atunci nu acești indivizi sunt cei care lipsesc moartea de puterea ei de a acționa, ei, imitatorii Demiurgului, cei care insuflă în sufletul din Locul de Mijloc, în propria lor imagine, viața care vine de sus, potrivit doctrinei lor eretice, chiar dacă spun că acest lucru se petrece prin intermediul Mamei lor. 91.3. Dar, chiar dacă ar spune că ei se războiesc împreună cu Hristos împotriva morții, ei trebuie să-și recunoască deschis doctrina ascunsă, potrivit căreia ei îndrăznesc să defăimeze puterea divină a Demiurgului, de vreme ce corectează creația lui ca și cum i-ar fi superiori prin faptul că se străduiesc să mântuiască imaginea psihică, pe care el nu a avut puterea de a o izbăvi de stricăciune. 91.4. În acest caz, și Domnul ar fi mai puternic decât Dumnezeu Demiurgul, însă Fiul nu ar putea nicicând rivaliza cu Tatăl, căci astfel de lucruri nu pot avea loc între Dumnezei".

Comentariu la Fragmentul 4

Fragmentele 4 și 5, alături de Fragmentul 8, sunt, cu siguranță, cele mai încifrate pasaje din puținele mărturii rămase din opera lui Valentin. Potrivit lui Clement, Fragmentul 4, asemenea celui de-al șaselea fragment, face parte dintr-o omilie. S-a speculat dacă nu cumva Fragmentul 4 face parte din aceeași omilie, *Despre prieteni*, din care Clement preia cel de-al șaselea fragment[119]. Din punctul nostru de vedere, omiliile sunt diferite, pentru că, dacă ar fi provenit din aceeași omilie, ar fi fost plauzibil ca Clement să marcheze într-un fel sau altul apartenența la aceeași scriere. În același timp, din modul organic în care Clement expune tematica celor două fragmente (4 și 5), s-ar putea deduce că ele făceau parte din aceeași scriere[120], care va fi avut atât un caracter exortativ, cât și unul doctrinar. Dacă această ipoteza este corectă, ar trebui ca întreg acest citat din Stromata a IV-a a lui Clement să aibă o structură internă care să o reflecte pe cea a scrierii lui Valentin. Astfel, se poate observa că Fragmentul 4, care deschide întreaga discuție, conține o adresare

[119] A. ORBE, „Los hombres y el creador según una homilía de Valentín I", p. 6.
[120] Este și intuiția lui Ch. STEAD, „In search of Valentinus", p. 78.

similară cu cea din scrierea valentiniană pe care ne-a transmis-o Epifanie de Salamina, în *Panarion*, 31.5.1-2: „1. Intelectul inscrutabil și indestructibil celor indestructibili între cei chibzuiți, între cei psihici, între cei carnali, între cei cosmici, înaintea Măreției – salutare! 2. Eu vă aduc aminte vouă de misterele de nenumit, de negrăit și supracerești, care nu pot fi concepute nici de Începătorii, nici de Puteri, nici de cei subordonați, nici de tot ceea ce e amestecat, ci sunt evidente numai Gândirii Celui Neschimbător". Acest tip de adresare pe care îl găsim în Fragmentul 4 ne indică de asemenea că Valentin vorbea, probabil, unor inițiați, și nu unor începători. Dacă face parte din aceeași omilie, Fragmentul 5 este o bună probă în acest sens: aici, Valentin vorbește extrem de aluziv unui public care va fi știut cel mai probabil care este sensul simbolurilor folosite, fără a mai avea nevoie de o inițiere din acest punct de vedere.

Tema centrală a Fragmentului 4 este aceea a nemuririi și a morții. Ca agenți ai nemuririi, cei cărora li se adresează Valentin au asumat voluntar moartea pentru a o distruge din interiorul acestei locuințe a morții, care este cosmosul deficienței. Această temă a intruziunii unui element transcendent în imanența coruptibilității ne este deja cunoscută din primul fragment al lui Valentin: acolo, Omul preexistent provoacă groaza Puterilor cosmice prin ingerința lui în lumea Arhonților, atunci când depune în Adam sămânța spirituală. Este de presupus, astfel, că cei cărora li se adresează Valentin sunt deținători ai acestei semințe spirituale, care, odată trezită și formată de Mântuitor ca urmare a întrupării Lui, este capabilă să consume moartea din interiorul ei, adică să o absoarbă și să o înghită, așa cum ne spune autorul *Tratatului despre înviere* că face Mântuitorul prin pătimirea și învierea Lui. Această lectură presupune, evident, la rândul ei, faptul că cei care dețin sămânța pnevmatică sunt consubstanțiali cu Mântuitorul, o temă care poate fi întâlnită aproape pretutindeni în literatura valentiniană, dar care, iată, este abia sugerată în Fragmentul 4.

Această temă a distrugerii morții de către cei nemuritori introduce în mod firesc prin comentariul lui Clement tema originii morții, care este chiar Demiurgul. Autorul alexandrin ne prezintă apoi care este concepția lui Valentin asupra originii Demiurgului, iar aici citează Fragmentul 5, care însă nu vorbește propriu-zis de Demiurg, ci de lume ca imagine a Eonului. Tot din comentariul lui Clement aflăm că, prin „pictor", Valentin o desemna pe

Înţelepciune. Tema imaginii care este Demiurgul îi aduce aminte apoi lui Clement de faptul că, pentru Theodot, ceea ce provine din unul singur este imagine, pe când ceea ce provine din pereche este pleromă[121]. După această mică digresiune, Clement se întoarce la tema centrală şi spune că revelarea adevăratului Dumnezeu „nu este sufletul din Locul de Mijloc", adică nu este Demiurgul, ci că această revelare se face prin „insuflarea pneumei deosebite", adică „ceea ce este insuflat sufletului, imaginii pneumei". Această ultimă menţiune ne readuce la tema tratată de Valentin în primul fragment, în care, într-adevăr, Omul preexistent, adică Fiul, se dezvăluie prin sămânţa depusă în Adam, iar revelarea Fiului aduce cu sine, de bună seamă, revelarea Tatălui suprem.

Aşadar, dacă am trasa acum prin punctele menţionate o linie care să le unească, am avea tabloul complet al unei omilii care nu este diferită ca modalitate de construcţie de *Evanghelia Adevărului*: cei nemuritori vin să distrugă moartea prin asumarea ei, adică prin descompunerea din interior a creaţiei -> moartea este opera celui care a creat lumea, Demiurgul -> Demiurgul, care se identifică aici cu lumea, este imagine a Eonului, adică a Tatălui, pictor este Înţelepciunea -> Demiurgul este doar o imagine, el nu poate fi revelaţia Dumnezeului suprem -> Acesta Se revelează prin sămânţa deosebită. Astfel, ca şi în *Evanghelia Adevărului*, şi în omilia din care va fi citat Clement, un cuvânt-cheie sau o imagine sunt, din punct de vedere compoziţional, nodurile care leagă între ele temele şi le fac să derive una din alta.

Să ne întoarcem acum la conţinutul Fragmentului 4. Ceea ce frapează aici în primul rând este faptul că limbajul consumului şi al mistuirii aduce aminte de modul în care, în Fragmentul 3, Valentin ne spune că Mântuitorul mânca şi bea fără să elimine excremente,

[121] Extrasul 32.1. Această menţiune a lui Clement, pe care o găsim în *Extrase* atribuită chiar lui Theodot, a fost folosită de Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 147, pentru a contesta autenticitatea interpretării lui Clement la Fragmentul 5. Vezi însă *Evanghelia Adevărului*, p. 41.15-18: „Toate emanaţiile Tatălui sunt plerome, iar toate emanaţiile îşi au rădăcina în Cel care le-a dat tuturor acestora creştere". Aşadar, dacă admitem că *Evanghelia Adevărului* aparţine lui Valentin sau că cel puţin este inspirată dintr-o lucrare a lui Valentin, atunci am putea spune mai degrabă că Theodot s-a inspirat din Valentin, şi nu că Clement îl foloseşte pe Theodot pentru a-l citi pe Valentin într-o anumită cheie. Evident, Ch. Markschies depune toate eforturile pentru a arăta că fragmentele lui Valentin nu pot fi citite în lumina *Evangheliei Adevărului*. Cu toate acestea, aşa cum analiza noastră a arătat deja pentru Fragmentele 2 şi 6 şi cum o va mai arăta şi în continuare, teme comune şi concepte-cheie pot face legătura între fragmente şi *Evanghelie*.

că El lucra dumnezeiește în trupul Său. Așa cum am notat deja în comentariul dedicat Fragmentului 3, tipul de mistuire a materiei care are loc în trupul Mântuitorului constituie modelul pentru mistuirea elementului material în cei pnevmatici potrivit unui proces descris în Extrasul 52.2. Nu este nevoie ca exact acest proces descris în *Extrase* să fi fost conceput de Valentin, însă mataforele și termenii folosiți pentru a descrie distrugerea materiei din interior nu numai în Fragmentul 4, ci și în *Extrase*, în concepția valentinianului Alexandru citat de Tertulian[122], în *Tratatul despre înviere*, indică un proces similar, care își are fundamentul în modul în care Mântuitorul mistuia materia în trupul Său.

Tocmai această viziune comună a mistuirii materiei face dificil, dacă nu imposibil, de presupus că între Valentin și discipolii săi nu va fi existat continuitate, ci mai degrabă discontinuitate, așa cum consideră Christoph Markschies, în studiul deja citat. Potrivit cercetătorului german, nu există nimic în Fragmentul 4 al lui Valentin care să ne ducă cu gândul la un „neam ales", așa cum spune Clement, neam care să fi asumat moartea pentru a o distruge. Este motivul pentru care Ch. Markschies se străduiește să citească pasajul din Valentin pe fundalul *Evangheliei după Ioan* și al epistolelor pauline, în care cei care cred în Hristos sunt socotiți a se fi împărtășit deja din viața veșnică tocmai pentru că se vor fi împărtășit și de moartea Lui. Cu toate acestea, cercetătorul german găsește totuși bizară sau ca rod al unui entuziasm oarecum exagerat afirmația lui Valentin că cei care cred în Hristos iau parte atât de concret la opera salvatoare a Mântuitorului. Respingând, astfel, lectura pe care o dă Clement fragmentului, potrivit căruia Valentin are aici în vedere un neam de spirituali, de comântuitori, cercetătorul german consideră că formula: „De la început sunteți

[122] Vezi nota dedicată de Jean-Pierre Mahé în: TERTULLIEN, *La chair du Christ*, tome II (*Sources Chretiennes* 217), Édition du Cerf, Paris, 1975, p. 395, paragrafelor 2-4 din capitolul XVI, în care Tertulian combate concepția valentinianului Alexandru. Jean-Pierre Mahé observă la rândul lui legătura dintre critica pe care o face Tertulian și Fragmentul 4 din Valentin, dar și Extrasul 52.2. Cercetătorul francez citește toate aceste pasaje în sensul unei separări față de elementul material, când terminologia folosită ne invită la o interpretare în sensul de nimicire sau de mistuire completă a materiei prin puterea seminței spirituale. Pentru a ilustra sensul de separare, Jean-Pierre Mahé citează *Împotriva ereziilor*, V.6.1, unde Sfântul Irineu de Lyon spune că oamenii spirituali sunt cu adevărat astfel „potrivit unei participări la Duhul, iar nu potrivit unei privări de carne și a unei suprimări a ei".

nemuritori" se referă la nemurirea pe care o dețineau Adam și Eva înainte de cădere, nemurire pe care creștinii o vor redobândi prin credința în Hristos[123].

Cu toate acestea, cel mai important text valentinian, din punctul de vedere al prezentării doctrinei, descoperit la Nag Hammadi, *Tratatul tripartit*, pare să-i dea dreptate lui Clement. Atunci când descrie întruparea Mântuitorului, textul ne spune că împreună cu El s-au întrupat și spiritualii care aparțineau seminței făgăduinței, sămânță care fusese pusă deoparte pentru venirea Mântuitorului: „Cei care au venit împreună cu Mântuitorul au primit, odată cu trupul și sufletul, stabilitate, fermitate și discernământ. Venirea lor fusese prevăzută să aibă loc împreună cu cea a Mântuitorului; cu toate acestea, ei au venit numai după ce El a hotărât acest lucru. Astfel, ei au venit, fiind cu mult superiori în emanația lor trupească prin comparație cu cei care au fost produși în deficiență. Căci acesta este modul în care ei au fost emiși în mod concorporal împreună cu Mântuitorul, prin faptul că s-au manifestat în uniune cu El"[124]. În continuare, *Tratatul tripartit* ne spune că cei care s-au coîntrupat cu Mântuitorul sunt discipolii Lui, adică apostolii și cei care au venit să anunțe vestea cea bună, după care textul afirmă: „Dar de ce au împărțit aceștia patimile cu cei care, provenind din patimă, au parte de ele, dacă, în baza iconomiei, ei sunt emiși trupește împreună cu Mântuitorul, Care nu a avut parte de aceste patimi? Pentru că, în trupul Său, Mântuitorul era o imagine a Întregului, care este unul. De aceea, El a reprodus tipul de indivizibilitate prin care impasibilitatea există, pe când ei sunt imagini ale fiecăruia"[125] dintre Eonii din Pleromă. Prin urmare, în viziunea *Tratatului tripartit*, o parte a seminței pnevmatice produse de Eonul care căzuse[126],

---

[123] Vezi întreaga secțiune dedicată Fragmentului 4 de Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 118-146.

[124] *Tratatul tripartit*, pp. 115.30-116.5 (am urmat traducerea lui L. Painchaud și E. Thomassen din ediția Pleiade, pp. 185-186, precum și cea realizată de E. Thomassen din *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 120).

[125] *Tratatul tripartit*, p. 116.21-35 (ediția Pléiade, p. 186; *The Nag Hammadi Scriptures*, p. 121). Pentru a evita o eventuală confuzie, trebuie spus că autorul *Tratatului tripartit* înțelege în mod diferit „imaginea" de modul în care Valentin o înțelege în Fragmentul 5. Pentru acesta din urmă, imaginea este lumea, creația (Demiurgul în interpretarea lui Clement), iar nu sămânța spirituală.

[126] În *Tratatul tripartit*, Eonul căzut este numit simplu Logos, în mod evident echivalentul Înțelepciunii căzute în celelalte sisteme valentiniene.

produsă anume la vederea Eonilor din Pleromă, sământa făgăduinței, numită și masculină, fusese pusă deoparte în vederea coîntrupării alături de Mântuitor. Această sămânță constituie chiar trupul spiritual al Mântuitorului, împărțită însă în discipolii Săi pentru a veni în ajutorul celor care au căzut în cosmosul deficienței în mod involuntar. Cum Mântuitorul asumă în mod voluntar condiția de existență a celor pe care vine să îi salveze, iar cei care aparțin seminței făgăduinței vin în lume ca parte a trupului Mântuitorului, din *Tratat* se deduce că aceștia s-au întrupat la rândul lor în mod voluntar. Diferența dintre ei și Mântuitor este că, în vreme ce Acesta este în trupul Său o imagine indivizibilă a Pleromei, pnevmaticii care vin cu Mântuitorul ca trup al Lui sunt imagini individuale, deci împărțite, ale Eonilor din Pleromă. Iar divizibilitatea este, potrivit *Tratatului*, o patimă[127].

Din punctul nostru de vedere, paragrafele citate din *Tratatul tripartit* confirmă, așa cum spuneam, interpretarea pe care Clement o dă fragmentului, care, în acest fel, devine mult mai coerent decât plasarea lui într-o continuitate vagă față de *Evanghelia după Ioan* și de epistolografia paulină. E drept că Valentin va fi plecat cel mai probabil de la acest fundal nou-testamentar, dar îl interpretează în sensul a ceea ce va deveni doctrina valentiniană. De altfel, o critică similară cu cea a lui Clement, privind existența unui neam ales care are rol de comântuitor alături de Mântuitorul, este adusă școlii valentiniene occidentale de Tertulian în *De carne Christi* (XIV.1-2): „Dar, spun ei, Hristos a asumat și natură angelică. [...] Prin urmare, în vederea cărui scop a asumat El și natura angelică, dacă nu pentru a lucra mântuirea omului cu ajutorul acestei puternice escorte? Oare nu era capabil Fiul lui Dumnezeu să-l elibereze singur pe om, care fusese doborât la pământ de un singur și unic șarpe? Așadar, nu mai există un singur Domn și un singur Mântuitor, ci doi artizani ai mântuirii, care au neapărată

[127] Clement nu pare să fie conștient sau ignoră intenționat această diferență între Mântuitor și neamul ales care coboară ca trup al lui Iisus, motiv pentru care, în combaterea Fragmentului 4 pe care o expune în paragraful 91.2, el îl pune pe Valentin în fața unei dileme: fie neamul ales este consubstanțial cu Mântuitorul, dar atunci între neamul ales și Mântuitor nu este nicio diferență; fie Mântuitorul a venit pentru salvarea neamului ales de moarte, dar atunci neamul ales nu mai are puterea de a nimici moartea. Or *Tratatul tripartit* ne spune limpede că sămânța făgăduinței care coboară cu Mântuitorul ca trup al Lui este consubstanțială cu El, dar nu are aceeași putere, pentru că nu este rod al unității [redacted] cum este Mântuitorul.

nevoie unul de altul"[128]. Astfel, atât din detaliile oferite de *Tratatul tripartit*, cât și din informațiile pe care ni le dă Tertulian, putem deduce nu numai că doctrina valentiniană opera cu o astfel de categorie de pnevmatici (numiți polemic de Clement „neam ales"), ci și că există o mare probabilitate ca această concepție să fi fost inițiată chiar de Valentin.

O lectură similară, care merge pe această linie indicată de Clement, urmează și Einar Thomassen[129]. Cercetătorul norvegian citește fragmentul în baza teoriei sale a participării reciproce și îl apropie de Extrasele 35-36, unde ni se spune că Mântuitorul i-a adus împreună cu Sine prin întrupare pe „Îngerii seminței deosebite" pentru îndreptarea acesteia. Din Extrasele 21-22 știm că Îngerii sunt contrapartea masculină a semințelor emise de Înțelepciune, contraparte care s-a contractat împreună cu Logosul, în vreme ce partea feminină a seminței a fost depusă în om. Astfel, Botezul lui Iisus este în același timp și botezul Îngerilor, care, deși au fost emiși în unitate din Logos, se împart odată cu botezul pentru a veni în ajutorul semințelor feminine și a le readuce la unitate. Pe baza acestui context baptismal oferit de Extrasul 36, Thomassen dă o lectură la rândul ei baptismală Fragmentului 4, în care întrevede o consumare a morții prin botez. Așa cum am remarcat și în comentariile precedente, nu știm dacă Valentin însuși este inițiatorul teoriei împărțirii seminței în masculină și feminină sau dacă aceasta este o dezvoltare ulterioară, însă faptul că sămânța depusă în Adam, în Fragmentul 1, este emisă chiar de Omul preexistent, adică de Fiul, și faptul că această sămânță în aleșii cărora li se adresează Valentin în Fragmentul 4 este capabilă să distrugă moartea în cei care o dețin sunt un indiciu că Valentin are în vedere cel puțin în Fragmentul 4 sămânța masculină[130]. Un context baptismal este astfel cu siguranță posibil, chiar dacă nu și necesar, având în vedere lipsa unor detalii

[128] *Sed et angelum, aiunt, gestauit Christus.* [...] *Cui ergo rei angelum quoque gestauit, nisi ut satellitem fortem cum quo salutem hominis operaretur? Idoneus enim non erat dei filius qui solus hominem liberaret a solo et singulari serpente deiectum? Ergo iam non unus dominus nec unus salutificator, sed duo salutis artifices et utique alter altero indigens.*

[129] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 460-465.

[130] Din acest punct de vedere, A. ORBE, „Los hombres y el creador según una homilía de Valentín I-II (Clem., Strom. IV.13, 89, 1 – 91, 3)", pare să penduleze între a crede că Valentin are în vedere în Fragmentul 4 sămânța feminină (partea întâi a studiului, p. 16; partea a doua, pp. 342-343) și a susține că este vorba de Îngeri (sămânța masculină), care sunt garda de corp a Mântuitorului (partea a doua a studiului, p. 361).

suplimentare. Pe de altă parte, descompunerea lumii care are loc în cei pnevmatici este, aşa cum am arătat, cel mai probabil intim legată de procesul de disoluţie a elementului material descris în Extrasul 52.2 şi pe care valentinianul, odată botezat, deci intrat în uniunea care se va desăvârşi abia în Pleromă cu Îngerul său, trebuie să-l opereze în sine printr-o asceză particulară. Descompunerea lumii în sinele valentinianului care se separă de ea şi o mortifică în sine duce la o eliberare a sa din puterea Arhonţilor care sunt stăpânii lumii şi care locuiau în inima lui. În acest fel, detaşându-se de lume şi nimicind lumea în sine, omul pnevmatic devine stăpânul creaţiei, care este echivalată aici cu stricăciunea: căci lumea este în sine stricăciune, aşa cum va spune şi Heracleon, lucru care nu i-a scăpat lui Origen[131].

Comentariu la Fragmentul 5

Aşa cum am notat la începutul comentariului dedicat fragmentului precedent, alături de acesta, Fragmentul 5 este unul dintre cele mai obscure pasaje dintre cele rămase de la Valentin. Asemenea celui precedent, Fragmentul 5 a putut genera interpretări atât de diferite, încât unii cercetători, precum Christoph Markschies, au contestat orice legătură cu restul documentaţiei valentiniene, pe când alţii, precum Einar Thomassen, l-au citit în lumina textelor valentiniene şi despre valentinieni.

La prima vedere, aşa cum notează E. Thomassen, fragmentul ar putea fi interpretat ca o banală analogie platonică între lumea divină şi cosmosul creat, dacă nu ar fi termenul de „Nume", elementul inedit adăugat analogiei între imagine şi faţă, pe de o parte, şi lume şi Eon viu, pe de alta. Astfel, spune Valentin, lumea (ὁ κόσμος) stă ca o imagine pentru Eonul cel viu aşa cum tabloul unui pictor stă ca o imagine a feţei unei persoane vii. Care este cauza imaginii, întreabă autorul? Nu atât faţa sau nu faţa ca atare, cât măreţia feţei (μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου). Pe de altă parte, faţa este cea care acordă pictorului modelul (μεγαλωσύνη *τοῦ προσώπου παρεσχημένου* τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον), tocmai pentru ca „faţa să fie cinstită prin Numele ei" (ἵνα τιμηθῇ δι' ὀνόματος αὐτοῦ). Această circumstanţială finală nu are subiect exprimat,

[131] ORIGEN, *In Johannem*, XIII.61, 66.

dar din construcţia frazei putem deduce că singurul substantiv în nominativ care poate să-i fie subiect este chiar „măreţia feţei". Cum însă pronumele care însoţeşte substantivul „Nume" este un masculin sau un neutru în cazul genitiv singular (δι᾽ ὀνόματος αὐτοῦ), putem deduce că „Numele" este „al feţei". Fraza imediat următoare ne spune de ce era nevoie de Nume: anume pentru că „forma" (e de presupus a feţei) nu se regăseşte „cu exactitate" (αὐθεντικῶς) în imagine, de aceea Numele vine să împlinească „deficienţa din plăsmuire" (ἀλλὰ τὸ ὄνομα ἐπλήρωσεν τὸ ὑστερῆσαν ἐν πλάσει). Prin urmare, diferenţa dintre model şi imagine este dată chiar de „deficienţă". Cu Numele conlucrează şi „invizibilitatea lui Dumnezeu" (συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀόρατον). Scopul invizibilităţii lui Dumnezeu pare a fi însă diferit, căci ea conlucrează „în vederea adeveririi operei plăsmuite" (εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου). Acest participiu perfect medio-pasiv al verbului πλάσσω produce ambiguitate: el poate fi atât un masculin, cât şi un neutru în genitiv singular, astfel încât poate fi interpretat ca desemnând o fiinţă (în speţă, Demiurgul din interpretarea lui Clement) sau o realitate globală precum cosmosul. Antonio Orbe interpretează participiul în primul sens, însă şi aici apar două variante: a) fie invizibilitatea lui Dumnezeu conlucrează în vederea credinţei *celui plăsmuit* (ceea ce înseamnă că prin ceea ce este invizibil în Dumnezeu Demiurgul însuşi ajunge la credinţa în Dumnezeu: Orbe citează aici *Împotriva ereziilor*, I.7.4, unde se vorbeşte de evanghelizarea Demiurgului de către Mântuitor, ceea ce duce la credinţa Demiurgului); b) fie ea conlucrează în vederea credinţei *în cel plăsmuit* (invizibilitatea lui Dumnezeu cheamă la credinţa în Demiurg ca imagine a Dumnezeului suprem). Orbe alege ultima variantă ca fiind situată mai bine în logica gândirii lui Valentin[132]. Pe de altă parte, se pare că singurul sens pe care îl poate dobândi

---

[132] A. ORBE, „Los hombres y el creador segun una homilía de Valentín I", p. 35. În lectura lui Orbe, Demiurgul nu numai că nu este un personaj negativ, ci devine cumva esenţial în iconomia valentiniană, căci, „în virtutea transcendenţei şi măreţiei sale, adevăratul Dumnezeu este inaccesibil cultului uman. Pentru a remedia acest neajuns, apăru Demiurgul, o imagine vizibilă a Lui. Prin intermediul Demiurgului, omul este capabil să cinstească şi să slăvească Invizibilul" (p. 27). Lectura lui A. Orbe, oricât de atrăgătoare ar fi prin ingeniozitatea sa, se loveşte însă de modul negativ în care sunt văzuţi Îngerii creatori ai lui Adam (şi, implicit, Demiurgul) în primul fragment. Aşa cum vom vedea, există o cale de mijloc a interpretării fragmentului lui Valentin care permite existenţa unei lecturi secunde, precum cea a discipolilor lui Valentin şi, implicit, cea a lui A. Orbe.

εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου, dacă participiul perfect este gândit ca un neutru, este acela de „adeverire a operei plăsmuite"[133]. Așa cum se poate observa, interpretarea fragmentului gravitează în jurul câtorva termeni esențiali, care oferă indicii pentru înțelegerea analogiei valentiniene între Eon și cosmos: „măreția", „Eonul", „Numele", „deficiența", „plăsmuirea" – sunt toți termeni care au făcut carieră în sistemele discipolilor lui Valentin.

„Măreția" este un termen amplu utilizat în literatura valentiniană și nu numai. El desemnează mai ales inaccesibilitatea Tatălui suprem, dar poate fi utilizat și cu referire la Fiul. Astfel, din *Împotriva ereziilor*, I.1.1; 2.1,2, aflăm că Fiul Unul-Născut sau Intelectul este singurul care poate cuprinde măreția Tatălui[134], aceasta desemnând, evident, transcendența Lui. Termenul pare să indice același lucru și în salutarea citată mai sus din scrierea valentiniană redată de Epifanie de Salamina în *Panarion*, 31.5.1, salutare care se face „înaintea Măreției". Un pasaj important pentru discuția noastră este cel din *Evanghelia Adevărului* (pp. 40.23-41.3), în care conceptul valentinian de „Nume" joacă un rol cheie: „Atunci când Tatălui I-a bineplăcut, I-a dat propriul său Nume Fiului Său iubit, Care, ieșind din adânc, a vestit ascunsul [Tatălui], cunoscând că Tatăl este lipsit de răutate. De aceea, Acesta L-a și trimis pe El (pe Fiul), ca să grăiască despre locul odihnei Lui, din care a ieșit, și ca să slăvească plenitudinea, măreția[135] (τὴν μεγαλειότητα) Numelui lui și dulceața Tatălui". *Tratatul tripartit* asociază în repetate rânduri măreția Tatălui cu inaccesibilitatea și transcendența Lui. Iată un exemplu, p. 54.12-23: „Dar Tatăl, așa cum este El în El Însuși, în existența Lui și în forma Lui proprie, este cu neputință de înțeles oricărui intelect și niciun cuvânt nu L-ar putea exprima, niciun ochi nu L-ar putea vedea, niciun corp nu L-ar putea apuca, datorită măreției Lui insondabile, a profunzimii Lui inaccesibile, a înălțimii Lui incomensurabile și a întinderii Lui, care este cu neputință de cuprins"[136].

---

[133] Acesta pare să fie sensul traducerii lui E. Thomassen (*The Spiritual Seed...*, p. 465): „The invisibility of God as well contributes *to faith in the created work*", deși „credința în opera creată" poate produce confuzie, deoarece credința este cerută de o ființă, nu de o operă inanimată.

[134] În original: μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός.

[135] În reconstrucția realizată de J.E. Ménard: τὴν μεγαλειότητα (*L'Évangile de Verité*, p. 79).

[136] Am urmat traducerea lui L. Painchaud și E. Thomassen din ediția Pléiade, p. 128.

Alte texte identifică însă măreţia cu Fiul Unul-Născut. Este cazul *Rugăciunii Apostolului Pavel* (NH, I, 1), A.33-37: „Întrucât am credinţa şi nădejdea, acordă-mi Măreţia Ta preaiubită, aleasă, binecuvântată, Întâiul Tău Născut”[137]. Acelaşi lucru pare să-l indice şi Heracleon într-unul dintre pasajele cuprinse în Fragmentul 8, atunci când îl face pe Ioan Botezătorul să spună înaintea Mântuitorului: „Eu nu sunt un motiv îndeajuns de important pentru ca Tu să cobori din măreţia Ta (ἀπὸ μεγέθους) şi să asumi carnea ca pe o sanda”. Un caz interesant este şi următorul pasaj din *Interpretarea gnozei*, p. 12.27-36: „Prin Cel care a fost batjocorit şi prin Cel care a fost răscumpărat, noi primim harul. Dar cine este Cel care l-a răscumpărat pe Cel care a fost batjocorit? Este efuziunea Numelui. De altfel, aşa cum carnea are nevoie de un nume, această carne[138] este un Eon pe care l-a emis Înţelepciunea. El (Iisus) a primit măreţia care a coborât pentru ca Eonul să poată intra în Cel care a fost batjocorit”[139]. Nu insistăm aici asupra acestui pasaj complicat[140]; singurul lucru pe care dorim să-l facem este să subliniem identitatea dintre Nume şi măreţie pe care o observăm în el. Iar Numele, aşa cum ne spune *Evanghelia Adevărului*, dar şi Extrasul 26.1, este chiar Fiul Unul-Născut.

Această identificare între măreţie şi Nume şi, implicit, între măreţie şi Fiul Unul-Născut pare să fie făcută şi în Fragmentul 5 al lui Valentin, pentru că „măreţia feţei” acordă pictorului modelul „pentru ca faţa să fie cinstită prin Numele ei”. Numele, la rândul lui, „împlineşte deficienţa din plăsmuire”, adică deficienţa inerentă imaginii. Acest detaliu ne scoate din analogia făcută de Adolf Hilgenfeld[141] cu imaginea împăratului care este identificată cu ajutorul numelui acordat picturii sau sculpturii acestuia. Numele, în acest caz, nu face altceva decât să identifice, pe când Numele, în Fragmentul 5, dă imaginii un alt statut prin faptul că-i împlineşte deficienţa. Apropierea cu Fragmentul 1 din Valentin se impune aproape de la sine[142], pentru că şi în acel con-

[137] Am urmat traducerea lui Jean-Daniel Dubois din ediţia Pléiade, p. 9.
[138] Este vorba de trupul spiritual al Mântuitorului emis de Înţelepciune: *cf.* Extrasul 1.1.
[139] Am urmat traducerea din *L'Interpretation de la gnose*, ediţia Laval, p. 87.
[140] Pentru o interpretare coerentă a lui, vezi *L'Interprétation de la gnose*, pp. 140-141.
[141] *Apud* Ch. STEAD, „In search of Valentinus”, p. 83.
[142] Vezi şi Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 177-181, dar şi E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 465.

text atât plăsmuirea lui Adam în numele Omului preexistent, cât și realizarea oricărei opere de artă în numele divinității par să acorde atât lui Adam, cât și oricărei opere de artă de acest fel un statut aparte. În acel context însă, a realiza ceva „în numele" pare a fi mai mult o expresie uzuală decât una încărcată cu o anumită semnificație, pentru că ceea ce, în acel context, dă un statut aparte lui Adam este de fapt sămânța pnevmatică, iar nu Numele. În Fragmentul 5, pe de altă parte, Numele este cel care împlinește deficiența plăsmuirii. Un anumit paralelism între cele două fragmente este totuși evident: în ambele este folosit termenul *plasis* („plăsmuire"), care, pe de o parte, îl desemnează pe Adamul psiho-somatic, și care, pe de altă parte, desemnează imaginea; apoi, în ambele, *plasis*-ul, deficient prin natura lui, primește o completare, care îi dă un alt statut.

Astfel, pe fundalul celor două fragmente (1 și 5) se poate intui o viziune sacramentală în care cosmosul și materia cosmică devin, prin sământă sau prin Nume, capabile de a primi ceva divin. Este posibil ca Valentin să fi pendulat între două viziuni opuse, dintre care una tindea să condamne materia cosmică, pentru că este consubstanțială demonilor (Fragmentul 1), iar alta tindea să o instituie ca mediu de manifestare a spiritului (Fragmentul 5). Oricum ar fi, deficiența inerentă cosmosului, ca imagine a „Eonului celui viu", așa cum putem deduce și din Fragmentul 4, este chiar „stricăciunea". Or stricăciunea este în sine moarte și duce la moarte. Tocmai de aceea, în Fragmentul 5, din punctul nostru de vedere, „Eonul" este numit „viu" nu atât sau nu numai în baza unui paralelism cu „fața vie"[143], cât prin opoziție cu cosmosul, care este stricăciune și moarte. Tocmai de aceea, modul în care Clement înțelege atât Fragmentul 4, cât și Fragmentul 5, în baza unei dihotomii care îi contrapune pe cei aleși/Eonul cel viu morții și cosmosului deficienței, este unul coerent și denotă o cunoaștere mai profundă a întregului context hermeneutic decât textul *Stromatelor* ne permite să observăm la o primă vedere. Pe această bază, se poate susține că interpretarea celui de-al cincilea fragment pe care ne-o oferă Clement, potrivit căruia Valentin înțelegea prin „imagine" Demiurgul, prin „pictor", Înțelepciunea, iar prin „Eonul cel viu", Dumnezeul suprem, este una plauzibilă.

[143] Este opinia lui E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*..., p. 466.

Una dintre principalele obiecții aduse de Ch. Markschies acestei interpretări clementine privește faptul că fragmentul vorbește de cosmos ca imagine, iar nu de Demiurg[144]; potrivit altei obiecții a cercetătorului german, dacă interpretarea lui Clement ar fi fost corectă, „pictor" ar fi trebuit să fie chiar Demiurgul creator al lumii (aceasta fiind imaginea)[145]; în sfârșit, Markschies crede că însăși presupunerea unui Demiurg, făcută de Clement în lectura pasajului, ar intra în contradicție cu cele spuse în primul fragment, unde Valentin nu vorbește de un Demiurg, ci de Îngeri.

Așa cum s-a văzut însă în comentariul dedicat primului fragment, menționarea Îngerilor creatori ai omului nu exclude o concepție cu privire la Demiurg. Apoi, deși notează influența pe care o va fi avut opera lui Platon asupra lui Valentin mai ales în acest fragment, în special pasajul din *Republica*, 598bc[146], Markschies nu observă paralelismul destul de strict care se poate stabili între acest loc din *Republica* și Fragmentul 5[147]. Astfel, la 598bc Platon ne spune că arta mimetică este de două ori îndepărtată de adevăr pentru că ea nu imită realitatea ideilor, ci copiile ideilor, care sunt realitățile din această lume. Exemplul pe care Platon îl dă pentru a ilustra statutul artei mimetice este chiar pictorul: „Acesta spunem că este cazul unui pictor care pictează pentru noi fie un tăbăcar, un tâmplar, fie alți meșteșugari (τοὺς ἄλλους δημιουργούς), cu toate că nu are priceperea niciunuia dintre aceste meșteșuguri; dar, dacă se întâmplă ca pictorul să fie bun, dacă el ar zugrăvi un tâmplar și apoi ar expune imaginea de la distanță, el ar reuși să-i înșele pe copii și pe oamenii fără minte, făcându-i să creadă că acela este un tâmplar adevărat". Or exact acest tip de paralelism pare să se stabilească și în interpretarea lui Clement a fragmentului lui Valentin: Înțelepciunea, în calitate de pictor, are ca model fața Tatălui, ale Cărui trăsături le redă în imaginea Demiurgului. De menționat că Demiurgul, ca imagine a Tatălui, este o variantă doctrinară întâlnită în mai multe texte valentiniene, precum Extrasul 47.2 și *Epistola către Flora* a lui Ptolemeu, unde, la 7.7, ni se spune că

---

[144] Ch. Markschies, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 171-173.

[145] Ch. Markschies, *Valentinus gnosticus?...*, p. 172.

[146] Vezi și trimiterea pe care Ch. Markschies o face la *Timaios*, 92c, unde lumea este „o imagine sensibilă a Dumnezeului inteligibil (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός)".

[147] Este ceea ce a observat pe bună dreptate Ch. Stead, „In search of Valentinus", pp. 83-86, mai ales p. 86.

„el (Demiurgul) este o imagine a Dumnezeului suprem". În același timp, trebuie să ținem cont de faptul că astfel de analogii platonice circulau fără îndoială și în alte cercuri gnostice, a căror influență este posibil să o fi suferit și Valentin. Este cazul peraților lui Hipolit, care foloseau în mod similar metafora pictorului: „Așa cum pictorul transpune pe planșă cu ajutorul pensulei toate formele ființelor fără a lua nimic de la acestea, tot astfel Fiul transpune în materie cu propria Lui putere trăsăturile părintești care provin de la Tatăl"[148]. Nu în ultimul rând, identificarea între Demiurg și creație poate fi întâlnită la Heracleon, pe care Origen îl numește un (discipol) intim al lui Valentin. Astfel, din interpretarea pe care Heracleon o dă textului din *Ioan* 4, 21, unde Mântuitorul îi spune samaritencei: „Crede-mă, femeie, că vine ceasul când nu vă veți închina Tatălui nici în muntele acesta, nici în Ierusalim!", aflăm că hermeneutul valentinian interpreta „muntele" în două feluri, „spunând că prin munte este desemnat diavolul sau cosmosul lui, de vreme ce el afirmă că diavolul este o parte a întregii materii, iar cosmosul este întregul munte al răutății, un deșert care găzduiește fiare, căruia i se închină toți cei de dinainte de Lege, precum și păgânii; apoi, el spune că Ierusalimul desemnează creația sau pe Creator, căruia i se închină iudeii. Potrivit însă unui al doilea înțeles, el a considerat că muntele este creația căreia i se închină neamurile, pe când Ierusalimul este Creatorul căruia îi slujesc iudeii"[149]. După cum vedem, în prima serie hermeneutică, muntele = diavolul = cosmosul = materia, iar Ierusalimul = creația = Creatorul; în a doua serie, muntele = creația, Ierusalimul = Creatorul creației.

Heracleon pare într-adevăr să facă în prima serie hermeneutică o distincție între cosmos, ca locuință consubstanțială diavolului, și creație (Ierusalimul), ca locuință consubstanțială Demiurgului, deci între elementul material și cel psihic, distincție

[148] PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, V.17.5. Așa cum subliniază și Ch. STEAD, „In search of Valentinus", p. 85, trebuie să ne aducem aminte că, în Extrasul 47.1, Mântuitorul este numit „primul Demiurg, universal", iar Înțelepciunea, „al doilea Demiurg", de unde se deduce că Demiurgul propriu-zis este abia un instrument în mâinile primilor doi Demiurgi. Nu trebuie să uităm, de asemenea, că este doctrină valentiniană comună aceea potrivit căreia Înțelepciunea îl emite pe Demiurg ca pe un meșteșugar prin care să realizeze creația, iar creația este văzută de obicei de valentinieni ca o imagine sau reflexie îndepărtată a Pleromei (*Împotriva ereziilor*, II.Pr.1).

[149] HERACLEON, Fragmentul 20, W. Völker, *Quellen...*, pp. 73-74 (ORIGEN, *In Johannem*, XIII.95-96).

care nu pare să fie făcută de Valentin: într-adevăr, în Fragmentul 4, cosmosul și creația sunt puse pe același plan și amândouă sunt „stricăciune". Însă acest tip de identificări sunt comune în literatura gnostică. Astfel, „Locul" sau „Locul de Mijloc" sunt denumiri care îl indică pe Demiurg și invers. Un foarte bun exemplu în acest sens îl constituie *Evanghelia după Filip*, p. 66.13-16: „Dar există ceva rău după această lume (cosmos), ceva cu adevărat rău, pe care îl numim Locul de Mijloc. Acesta este moartea". Acest pasaj este cu atât mai interesant cu cât face o identificare a Locului de Mijloc, deci a Demiurgului, cu moartea, lucru pe care îl face și Clement în interpretarea Fragmentelor 4 și 5.

Este, prin urmare, dificil de crezut că variantele doctrinare pe care le găsim în scrierile valentiniene nu vor fi avut o bază în scrierile maestrului. O dovadă în plus în acest sens o constituie chiar termenii de „Eon", „Nume" și „deficiență". Așa cum a arătat E. Thomassen, în literatura valentiniană, Eonul, la singular, desemnează Pleroma sau lumea divină[150], care, ca atare, poate fi identificată cu Tatăl și cu Fiul ca expresie a atributelor celor doi[151]. Același cercetător norvegian face un excurs în literatura valentiniană pentru elucidarea termenului de „Nume", din care rezultă că „numele" (singular și plural) și numirea constituie o dimensiune esențială a valentinianismului, astfel încât, din nou, o legătură între maestru și discipoli este imposibil de evitat[152]. În cadrul excursului său, E. Thomassen atrage atenția asupra statutului diferit al numelor, după cum ele sunt transcendente sau cosmice, acestea din urmă nefiind altceva decât palide reflexii ale celor din Pleromă. Ca atare, *Evanghelia după Filip* ne spune că Puterile cosmice pot deturna sensul numelor, al căror fundament este transcendent, pentru a-i induce în eroare pe oameni. Pe de altă parte, aceeași scriere ne spune că numele de aici, ca imagini ale numelor de dincolo, pot conduce la fundamentul lor transcendent, dacă li se oferă metatextul potrivit. În plus, știm din Extrasul 31.4 că „numele parțial al

---

[150] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 466, n. 92.

[151] Este cazul *Tratatului tripartit*, pp. 58-59.

[152] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 470: „Speculații asupra «Numelui», numelor și numirii sunt, așa cum am văzut în repetate rânduri în acest studiu, o temă centrală în gândirea și activitatea literară valentiniană. Cu greu poate fi pus sub semnul îndoielii faptul că Valentin însuși trebuie să fi dat inspirația inițială pentru dezvoltarea unor astfel de speculații".

fiecărui Eon este pierderea Numelui", ceea ce vrea să însemne că individualizarea care a avut loc în cadrul Pleromei este cea care a dus la căderea Eonului, astfel încât numirea singularizată pe care a realizat-o Înțelepciunea a dat naștere cosmosului deficienței, în care, desigur, limbajul este o deturnare de la sensul originar[153].

Față de literatura valentiniană citată de E. Thomassen, Fragmentul 5 prezintă totuși două diferențe: Valentin utilizează Numele la singular, iar coroborarea cu alte surse valentiniene pare să indice faptul că, în Fragmentul 5, prin Nume este desemnat Fiul; pe de altă parte, împlinirea pe care o aduce cu sine Numele nu are loc într-un cadru baptismal, așa cum se întâmplă de obicei în literatura valentiniană, ci cosmologic. Așa cum știm cel puțin din Extrasele 22.6-7 și *Interpretarea gnozei*, p. 12.27-36, Numele coboară sub formă de porumbel pentru a-L răscumpăra pe Iisus, astfel încât, în El, toți să poată fi răscumpărați. În Fragmentul 5 însă Numele vine să împlinească deficiența din plăsmuire, adică deficiența cosmosului (dacă citim pasajul fără interpretarea lui Clement) sau a Demiurgului (dacă citim pasajul ținând cont de informațiile adiacente ale lui Clement). Se pare însă că rolul Numelui nu este numai acesta, ci și acela ca, prin el, „fața" (căreia îi aparține Numele în mod propriu) să fie cinstită. Această cinstire adusă Feței prin intermediul creației care primește Numele pare să fi stat la baza concepției școlii ptolemeene criticate de Sfântul Irineu de Lyon. În *Împotriva ereziilor*, II.7.1, episcopul de Lyon ne spune că, potrivit valentinienilor pe care îi combate, realitățile lumii (și, implicit, lumea/cosmosul) au fost create de Mântuitor prin Înțelepciunea căzută (iar aceasta a lucrat la rândul ei prin Demiurg) ca imagini realizate în cinstea realităților pleromatice[154]. Atribuirea Numelui

[153] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed*..., pp. 470-471: „Problematica crucială care stă la baza acestor discuții este, cu toate acestea, cea a limbajului ca producător de diferență. Din punct de vedere semiologic, în Numele unic al Fiului nu există distincție între semnificant și semnificat (Fiul și Tatăl sunt una), iar legea diferenței paradigmatice nu se aplică (Eonii există în unitate; toți termenii au un înțeles identic). Odată cu desfășurarea Pleromei însă este generată diferența: Eonii vin la ființă ca nume distincte ale Tatălui prin intermediul cărora ei se oferă pe ei înșiși în acțiuni de laudă și preamărire în funcție de diferitele grade de înțelegere pe care ei le dețin și le reprezintă (Trac. Trip. 65.39-66.5, 69.37-41, 70.5-18). În schimb, diferența face posibilă ruptura care are loc odată cu ultimul și cel mai tânăr dintre Eoni: o cădere lingvistică într-o lume a diviziunii, materiei și relativității – cu alte cuvinte, într-o lume a limbajului uman".

[154] „Astfel, în vreme ce Demiurgul era ignorant în privința tuturor lucrurilor, ei spun că Mântuitorul a cinstit Pleroma în crearea lumii, emițând prin Mamă asemănări și imagini

în fragmentul lui Valentin într-un context cosmologic ne indică faptul că, în viziunea maestrului gnostic, Fiul avea un rol pregnant în crearea lumii, o concepție pe care și-o va fi format plecând de la preambulul *Evangheliei după Ioan*. Și știm că acest preambul a avut un rol hotărâtor în formarea doctrinei și hermeneuticii valentiniene, cu atât mai mult cu cât îl găsim interpretat atât în școala lui Ptolemeu (*Împotriva ereziilor*, I.8.5; Extrasul 6), cât și la Heracleon (Fragmentul 1, *In Johannem*, II.100-103). La aceasta se adaugă faptul că, în Fragmentul 1, Omul preexistent sau Fiul are, așa cum am văzut, un rol pregnant în crearea omului. Astfel, plecând de la rolul Fiului în Fragmentele 1 și 5, este de presupus că Valentin va fi avut o teorie asupra coborârii Numelui și la Botez, probabil pe linia Extraselor 22.6-7 sau *Interpretării gnozei*, p. 12.27-36, astfel încât, dacă într-un prim moment, cel al creației, lumea primește Numele pentru a nu fi un pur simulacru sau o pură deficiență, într-un moment final, odată cu primirea Numelui la Botez, Fiul să înceapă din interior nimicirea deficienței. Este exact ceea ce se întâmplă în *Evanghelia Adevărului*, care folosește un limbaj aproape identic cu cel din Fragmentul 5: „Împlinind deficiența, El a nimicit chipul ei; iar chipul ei este cosmosul în care El a slujit ca rob"[155]. Dar ce înseamnă nimicirea deficienței? „De vreme ce deficiența și-a făcut apariția pentru că (Eonii) nu-L cunoșteau pe Tatăl, atunci când ei Îl vor cunoaște pe Tatăl, nu va mai exista deficiență, la fel cum se întâmplă cu ignoranța cuiva: atunci când acela cunoaște, ignoranța lui este desființată (διαλύεται). Așa cum întunericul este desființat (διαλύεται) atunci când se arată lumina, tot astfel și deficiența este desființată (διαλύεται) atunci când se arată desăvârșirea. Chipul (lumii) nu se mai arată, ci va fi desființat (διαλύσεται) în amestecul unității. [...] Fiecare va fi din nou restaurat în unitate; prin gnoză, fiecare se va purifica pe sine, părăsind pluralitatea în vederea unității, înghițind materia în sine însuși precum văpaia,

---

ale celor de sus" (pp. 94-95 ale ediției românești).

[155] *Evanghelia Adevărului*, p. 24.20-24 (*L'Evangile de Vérité*, p. 46): Πληρώσας τὸ ὑστέρημα, ἀνέλυσε τὸ σχῆμα· τὸ σχῆμα δὲ αὐτοῦ ὁ κόσμος, ᾧ οὗτος ἐδούλευσε (διηκόνησε). În comentariul dedicat acestui pasaj, J.E. Ménard (*L'Evangile de Vérité*, p. 131) notează: „Cette opposition entre le πλήρωμα et l'ὑστέρημα est typiquement valentinienne, et c'est lorsque l'ὑστέρημα est rempli que le monde materiel est aboli, que la pluralité et la dispersion des êtres se fonde dans l'unité". Așa cum bine observă Ménard (*L'Evangile de Vérité*, p. 134), chipul (*schema*) deficienței, *i.e.* cosmosul, face probabil trimitere la *1 Corinteni* 7, 31: „Căci chipul (*schema*) lumii acesteia trece".

întunericul prin lumină, moartea prin viață"[156]. Iată din nou prezent acest limbaj al nimicirii, al dizolvării, al desființării sau al disoluției pe care l-am întâlnit și în Fragmentul 4[157] sau în Extrasul 52.2[158] și care în *Evanghelia Adevărului* este aplicat fiecărui gnostic, așa cum este cazul și în Fragmentul 4. Remarcăm, de asemenea, metafora înghițirii materiei dezvoltată pe filieră paulină cu sensul evident de desființare a ei, folosită de asemenea și în *Tratatul despre înviere*. Toate aceste corespondențe de limbaj și viziune între fragmentele lui Valentin și *Evanghelia Adevărului* înclină puternic balanța în favoarea celor care atribuie această din urmă scriere chiar lui Valentin.

Un singur aspect mai rămâne de descifrat în privința celui de-al cincilea fragment. Care este sensul colaborării dintre Nume și invizibilitatea lui Dumnezeu în vederea adeveririi operei plăsmuite? Am văzut deja, plecând mai ales de la *Evanghelia Adevărului* (pp. 40.23-41.3), că Tatăl este cel care Îi acordă Fiului Numele, pentru ca Fiul „să slăvească plenitudinea, măreția[159] Numelui Lui și dulceața Tatălui". Totuși *Evanghelia Adevărului* are o viziune mai complexă asupra Numelui Tatălui: el pare să indice în același timp atât incomprehensibilitatea Tatălui, cât și comprehensibilitatea Lui, care este Fiul. Iată un pasaj grăitor din acest punct de vedere: „Numele Tatălui este Fiul; El (Tatăl) este Cel care la început (ἐν ἀρχῇ) I-a dat Numele Celui care a ieșit din El, Care era El Însuși, și pe Care L-a născut ca Fiu. Acestuia I-a dat Numele Lui, care Îi aparține... Al Lui este Numele, al Lui este Fiul. Ei pot să-L vadă (pe Fiul), dar Numele este de nevăzut, pentru că el singur (*i.e.* Numele) este taina Celui Nevăzut, Nume care a fost predeterminat să ajungă la toate urechile care au fost umplute de el. Căci Numele Tatălui nu este rostit, ci este revelat de către Fiul. Mare este, astfel, Numele. Cine, dar, îl va fi putut rosti pe el, acest Nume mare, dacă nu singur Acesta Căruia Îi aparține acest Nume și fiii Numelui, cei peste care se odihnește Numele Tatălui, cei care înainte se odihneau în Numele Lui. Întrucât Tatăl este nenăscut, El singur L-a născut pe El (pe Fiul) pentru Sine ca Nume, înainte de a-i produce în ordine pe Eoni, pentru ca Numele Tatălui să fie peste capul lor, Domnul, Care este

---

[156] *Evanghelia Adevărului*, pp. 24.28-25.19 (*L'Évangile de Verité*, pp. 46, 48).

[157] Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε...

[158] Ἵνα ἐν τῇ διαλύσει ταυτῃ (τὸ σαρκίον) διαφορηθὲν και διαπνεῦσαν λάθῃ.

[159] În reconstrucția realizată de J.E. Menard: την μεγαλειότητα (*L'Évangile de Verite*, p. 79).

Numele adevărat...". Vedem, așadar, că, în *Evanghelia Adevărului*, Numele redă în același timp atât invizibilitatea și inaccesibilitatea Tatălui, cât și manifestarea Lui. Astfel, aspectul manifestat al Tatălui este Fiul, singurul care poate rosti adâncul de negrăit al Tatălui. Acest dublu aspect al Numelui, care redă inaccesibilitatea și, totodată, accesibilitatea Tatălui în Fiul, reprezintă nodul sistemului valentinian din *Evanghelia Adevărului*. Acest dublu aspect al Numelui pare să se reflecte și în Fragmentul 5 al lui Valentin: Numele, în latura lui manifestă, împlinește deficiența cosmosului realizat ca imagine a Eonului, iar invizibilitatea lui Dumnezeu, adică Numele în latura lui incomprehensibilă, adeverește lucrarea împlinită prin Nume în latura lui manifestă.

Succesiunea întregului fragment este, așadar, următoarea: pictorul produce cosmosul ca o imagine a Eonului celui viu; acesta îi împlinește deficiența prin Nume; iar invizibilitatea lui Dumnezeu adeverește sau pecetluiește creația astfel împlinită. Această metaforă plină de ezoterism poate primi, așa cum am văzut, interpretarea dată de Clement acestui pasaj. Este chiar posibil ca scriitorul alexandrin să o fi preluat dintr-o altă scriere valentiniană care interpreta acest fragment din Valentin, întrucât există mărturii potrivit cărora discipolii maestrului gnostic făceau interpretări ale textelor acestuia, tratându-le uneori asemenea unor texte sacre[160]. Acest lucru este vizibil, așa cum se va vedea, și din modul în care Pseudo-Hipolit prezintă interpretarea unui poem al lui Valentin, ca fiind opera discipolilor[161]. Iar dacă Clement a interpretat acest pasaj în sensul oferit de discipolii lui Valentin, nimic nu ne împiedică să credem că aceștia vor fi urmat sugestii în sensul interpretării lor, venite fie din alte scrieri ale maestrului, fie auzite chiar de la el. Am văzut, de altfel, că a înțelege prin pictor Înțelepciunea, prin Eonul cel viu, pe Tatăl, iar prin imagine, Demiurgul, nu contrazice de fapt nimic din ceea ce găsim în alte fragmente autentice ale lui Valentin.

Tocmai de aceea devin profund semnificative detaliile pe care Clement ni le oferă în combaterea poziției valentiniene imediat după citarea celui de-al cincilea fragment. La 90.3 ni se spune că, de vreme ce Demiurgul este abia o imagine, dezvăluirea adevăratului

[160] Vezi Tertulian, *De carne Christi*, XVII.1, unde acesta îl acuză pe valentinianul Alexandru că tratează psalmii lui Valentin ca și cum ar fi ai unui scriitor canonic.
[161] Vezi mai jos comentariul la Fragmentul 8.

Dumnezeu nu poate veni prin el (numit aici „sufletul din Locul de Mijloc"), motiv pentru care „vine ceea ce este deosebit, adică insuflarea pneumei deosebite, ceea ce este insuflat sufletului, imaginii pneumei". Această menţiune este pe deplin concordantă cu Fragmentul 1: dezvăluirea adevăratului Dumnezeu se face prin sămânţa pnevmatică depusă în Adam, sămânţă care, în toată literatura valentiniană, este depusă pe ascuns în om prin insuflarea Demiurgului făcută în Adam. Un detaliu important în acest context: în concordanţă cu interpretarea imaginii ca fiind Demiurgul şi cu numirea acestuia „sufletul din Locul de Mijloc", sufletul este la rândul lui numit „imagine a pneumei". După o mică digresiune, de la 91.2 Clement leagă această concepţie de neamul cel ales care a venit să distrugă moartea, din Fragmentul 4, și spune că rolul soteriologic al neamului ales este tocmai acela de a salva imaginea psihică de la moarte, insuflându-i viaţa. Or această doctrină valentiniană, în care elementul psihic poate fi mântuit doar prin participarea la viaţa oferită de elementul pnevmatic, este una pe care o întâlnim în şcoala ptolemeeană, aşa cum ne-o descrie Sfântul Irineu[162], dar și la Heracleon[163]. Așa cum a remarcat Antonio Orbe[164], această concepţie este extrem de similară cu cea pe care Pseudo-Hipolit i-o atribuie lui Basilide și basilidienilor în *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.25.2: „Dar fii, spune el (Basilide), suntem noi, cei spirituali, care am fost lăsaţi aici pentru a pune în ordine, a forma, a îndrepta şi a desăvârşi sufletele, a căror natură este aceea de a rămâne la acest nivel al realităţii". Similitudinile dintre doctrina valentiniană, aşa cum ne-o expun Sfântul Irineu, dar și Clement în Secţiunea C, şi cea basilidiană, aşa cum ne-o prezintă Pseudo-Hipolit, merg încă şi mai departe, şi în ceea ce priveşte soteriologia. *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.27.6: „Acesta este «omul interior», aşa cum îl concep ei, om pnevmatic în omul psihic. Omul pnevmatic este [cea de-a treia] Filiaţie, cea care părăseşte aici sufletul, nu pentru că acesta este muritor, ci pentru că rămâne în locul potrivit naturii

[162] SFÂNTUL IRINEU DE LYON, *Împotriva ereziilor*, I.6.1: „Acesta este motivul, afirmă ei, pentru care a fost făcută lumea şi tot de aceea Mântuitorul a venit în ajutorul elementului psihic, de vreme ce acesta are libertate de voinţă, anume ca să fie mântuit".

[163] HERACLEON, Fragmentul 13, W. Völker, *Quellen*..., p. 69 (ORIGEN, *In Johannem*, X.211). În acest context, Origen ne spune că, potrivit hermeneutului valentinian, „chemarea" (adică psihicii) nu se mântuieşte singură, ci are nevoie de Duh, adică de elementul pnevmatic.

[164] A. ORBE, „Los hombres y el creador segun una homilía de Valentín I", p. 17.

lui"[165]. Părăsirea sufletelor de către elementele pnevmatice în afara Pleromei, în Ogdoada de jos, după ospățul de nuntă care are loc la acest nivel, este o doctrină pe care o regăsim, aşa cum am văzut deja, în *Împotriva ereziilor*, I.7.1, şi în Extrasul 64.

Nu dispunem din păcate de detalii mai concrete din care să aflăm care era concepţia lui Valentin asupra elementului psihic şi, implicit, asupra Demiurgului. Dar, dacă este să dăm crezare interpretării menţionate de Clement pentru Fragmentul 5 şi dacă apropierile repetate pe care scriitorul alexandrin le face între Basilide şi Valentin nu sunt aleatorii, ci au o logică în baza influenţelor pe care Valentin le va fi suferit din partea lui Basilide, atunci putem emite ipoteza că Valentin a integrat în sistemul său elemente care proveneau de la Basilide, precum această concepţie privind relaţia între elementul pnevmatic şi cel psihic, fără însă a dezvolta o concepţie soteriologică propriu-zisă în privinţa celui din urmă, lucru pe care îl va face cu precădere şcoala valentiniană italică.

[165] De remarcat totuşi o diferenţă importantă între concepţia basilidiană asupra sufletului şi cea a valentinienilor: dacă pentru basilidieni sufletul este nemuritor, chiar dacă la urmă nu va participa la viaţa divină, pentru valentinieni sufletul este muritor, dar prin participarea la viaţa spirituală devine nemuritor, chiar dacă nu în sânul Pleromei, ci în dependenţă de ea.

FRAGMENTUL F[166], ***Stromate***, V.3.2-4.1: „3.2. Căci, dacă cineva Îl cunoaște pe Dumnezeu prin natură, așa cum crede Basilide, numind intelecția cea excepțională credință și totodată împărăție și [...][167], interpretând-o a fi o creație de substanță, demnă de a fi în apropierea Făcătorului, acela afirmă că credința este substanță – iar nu putere de alegere – și natură și subzistență, frumusețe nețărmurită a unei creații fără de seamăn, și nu un consimțământ rațional al sufletului, care are libertate de alegere.

3.3. Ca urmare, poruncile sunt de prisos, atât cele ale Vechiului Testament, cât și cele ale Noului Testament, dacă mântuirea se dobândește prin natură, așa cum vrea Valentin; dacă cineva este credincios și ales prin natură, așa cum crede Basilide. În acest caz însă ar fi fost cu putință ca, și în lipsa venirii Mântuitorului, cu timpul natura să poată ajunge cândva să strălucească din nou. Iar dacă ei ar afirma că venirea Domnului este necesară, atunci proprietățile specifice pe care ei le atribuie naturii sunt anulate pentru că cei aleși nu se mântuiesc prin natură, ci prin instruire, curățire și prin realizarea de binefaceri.

4.1. Dar atunci Avraam, care, prin auz, a crezut în glasul care i-a făgăduit sub stejarul din Mamvri: «Ție îți dau acest pământ și seminței tale», era oare ales, sau nu? Dacă nu era, cum de a crezut îndată, ca și cum ar fi făcut-o în mod natural[168]? Iar dacă era ales, teoria lor a fost distrusă, întrucât se descoperă că alegerea exista și înainte de venirea Domnului, dar și că, într-adevăr, ea se mântuiește, «căci i s-a socotit lui spre dreptate». 4.2. De altfel, dacă cineva, urmând lui Marcion, ar îndrăzni să spună că Demiurgul îl mântuiește pe cel care crede în el, acordându-i propria lui mântuire, atunci puterea Dumnezeului celui bun va fi depășită de puterea Demiurgului, pentru că ea se străduiește la rândul ei, mult mai târziu și după Demiurgul lăudat în cuvinte frumoase de către ei, să mântuiască, învățând de la Demiurg și imitându-l pe

---

[166] Pentru elucidarea semnificației acestui fragment, vezi comentariul dedicat Fragmentului A.

[167] Lacună în text.

[168] *Facerea* 13, 15. Clement folosește implicit aici o terminologie care îi aparține lui Heracleon. Origen (*In Johannem*, XIX.89) ne spune că, potrivit lui Heracleon (Fragmentul 41, W. Volker, *Quellen*..., p. 82), modul neezitant în care samariteanca a venit la credința în Hristos este semnul unei naturi superioare. Același tip de reacție, directă, neezitantă, la venirea lui Hristos, este atribuit naturii pnevmatice și de autorul *Tratatului tripartit*, p. 118.29-37.

acesta. 4.3. Dar, chiar dacă Dumnezeul cel bun ar putea, după ei, să mântuiască în acest fel, El nici pe ai Lui nu îi mântuieşte şi nici nu încearcă să o facă cu acordul celui care a făcut creaţia, ci prin constrângere şi viclenie. 4.4. Dar cum mai poate fi bun un astfel de Dumnezeu, care este şi posterior? Iar dacă locul Demiurgului este diferit şi locuinţa Atotputernicului este mai prejos de cea a Dumnezeului celui bun, totuşi voinţa celui care mântuieşte nu este mai prejos de Dumnezeul cel bun, cu atât mai mult cu cât ea a început mai întâi opera de mântuire".

FRAGMENTUL 6[169], ***Stromate***, **VI.52.3-53.1**: „52.3. Valentin, corifeul celor care susţin comunitatea universală de idei, scrie la rândul lui textual în omilia *Despre prieteni*:

Πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις εὑρίσκεται γεγραμμένα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ· τὰ γὰρ κοινὰ ταῦτα ἔστι τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδίᾳ· οὗτός ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτόν.

52.4. «Multe dintre cele scrise în cărţile publice se găsesc scrise în Biserica lui Dumnezeu, căci învăţăturile comune sunt cuvintele care vin din inimă, o lege care a fost înscrisă în inimă: acesta este poporul Celui Iubit, popor care este iubit de El ca un prieten şi care Îl iubeşte pe El ca pe un prieten».

53.1. Astfel, fie că numeşte «cărţi publice» scrierile iudaice, fie că le numeşte pe cele ale filosofilor, el face din adevăr un bun comun".

[169] Pentru elucidarea semnificaţiei acestui fragment, vezi comentariul dedicat Fragmentului 2.

FRAGMENTUL G, *Stromate*, VII.106.3-107.2: „106.3. Iar faptul că ereticii au constituit adunări omenești care s-au născut ulterior Bisericii universale este un lucru pentru care nu este nevoie de multe cuvinte pentru a-l arăta. 106.4. Căci învățătura pe care Domnul a predat-o în timpul venirii Sale a început de pe vremea domniei lui Augustus și a lui Tiberius Cezar și s-a încheiat la mijlocul perioadei de domnie a lui Tiberius. Activitatea publică a apostolilor, cel puțin până la Pavel, se încheie sub Nero. Pe de altă parte, inventatorii de secte au apărut mai târziu, cam în timpul domniei lui Hadrian, și s-au întins până în vremea lui Antoninus cel Bătrân, precum Basilide, care și-l atribuie ca învățător pe Glaucias, interpretul lui Petru, așa cum se laudă ei înșiși. La fel, ei răspândesc zvonuri și în privința lui Valentin că a fost discipolul lui Theodas[170], iar acesta a fost un apropiat al lui Pavel. 107.1. De altfel, Marcion, care a apărut în aceeași vreme cu ei, a avut relații cu aceștia precum un bătrân cu cei mai tineri. Apoi, Simon a ascultat pentru puțin timp propovăduirea lui Petru. 107.2. De vreme ce așa stau lucrurile, este evident că, față de Biserică, cea dintâi născută și al cărei adevăr este deplin, aceste secte, care s-au născut ulterior, și cele care, față de acestea, coboară și mai mult în timp au constituit inovații, asemenea unor monede calpe"[171].

---

[170] Clement este singurul care menționează cele două nume, Glaucias și Theodas, ca discipoli ai celor doi apostoli și ca învățători ai lui Basilide și Valentin.

[171] Același argument, al precedenței apostolilor și Bisericii față de ereziarhi și sectele lor, ca argument al autenticității mesajului Marii Biserici față de adulterarea adevărului operată de secte, este folosit și de Sfântul Irineu de Lyon în prima parte a Cărții a III-a din *Împotriva ereziilor*. Trebuie să menționăm aici că remarca lui Clement, potrivit căreia Basilide l-ar fi avut ca învățător pe Glaucias, iar Valentin pe Theodas, ne sugerează că adepții lui Basilide și ai lui Valentin încercau să se așeze la rândul lor în descendență apostolică.

FRAGMENTUL 8, PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.37.1-8: „1. Așadar, atunci când expune tainele universului, Platon îi scrie lui Dionysos cam în felul acesta: 2. «Trebuie să-ți vorbesc în enigme pentru ca, în cazul în care se întâmplă ceva cu scrisoarea în faldurile mării, cel care o citește să nu o înțeleagă. Căci lucrurile stau în felul următor: toate stau împrejurul Regelui tuturor și datorită lui sunt toate, iar el este cauza tuturor lucrurilor bune; ceea ce este de rangul al doilea se află împrejurul celor de rangul al doilea; ceea ce este de rangul al treilea, împrejurul celor de rangul al treilea. 3. Dar nu există nimic care să se asemene cu Regele despre care am vorbit. Iar ceea ce vine după acesta, sufletul, caută să afle ce fel de lucruri există și, privind la cele care-i sunt înrudite, nu descoperă vreunul dintre ele care să îl mulțumească. Aceasta este, o, fiu al lui Dionysos și al lui Doris, întrebarea care este cauza tuturor relelor sau, mai degrabă, gândul stăruitor care se naște în suflet în privința acestei chestiuni, de care dacă cineva nu va fi eliberat, nu va dobândi în mod real nicicând adevărul!

4. Dar ascultă ceea ce este mai uimitor decât acest lucru! Există oameni care, după ce au ascultat aceste învățături, sunt capabili să și le însușească, capabili și să le rememoreze și, după ce le-au cercetat cu de-amănuntul toate aspectele, să judece în privința lor, dar care, acum, când au ajuns bătrâni, afirmă că ceea ce se considera a fi cândva credibil este acum incredibil, iar ceea ce cândva era considerat a fi incredibil este acum opusul său. Cercetând, așadar, aceste lucruri, bagă de seamă ca nu cumva să ajungi cândva a te căi din cauza lucrurilor pe care le-ai lăsat în mod nedemn să-ți scape. 5. De aceea, eu nu am scris nimic despre aceste lucruri, nici nu există un tratat al lui Platon în această privință și nici nu va exista vreodată vreunul, iar cele care au fost spuse acum aparțin lui Socrate, pe când acesta era un tânăr chipeș»[172].

Dând peste aceste învățături, Valentin l-a conceput pe Regele tuturor lucrurilor – pe care Platon l-a numit în acest fel – drept Tată, Abis și Izvor al tuturor Eonilor. 6. De vreme ce Platon a spus: «Ceea ce este de rangul al doilea împrejurul celor de rangul al doilea», Valentin a presupus că cele de rangul al doilea sunt toți Eonii care se află în interiorul Hotarului, iar ceea ce Platon a numit «de rangul al treilea împrejurul celor de rangul al treilea», Valentin a

[172] Pseudo-Hipolit citează aici din Scrisoarea a doua (apocrifă) a lui Platon, 313a-314b, dar nu în mod continuu, ci rearanjează textul în funcție de scopul pe care și l-a stabilit.

conceput ca fiind întreaga ordine a creației din exteriorul Hotarului și al Pleromei[173]. Iar ceea ce a conceput, Valentin a dezvăluit într-un mod extrem de concis într-un psalm, începând de jos, iar nu, așa cum a făcut Platon, de sus, exprimându-se în felul următor:

Θέρος	**«7. Recoltă de vară**
Πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω,	**Toate lucrurile, de Duh le văd suspendate,**
πάντα δ' ὀχούμενα πνεύματι νοῶ·	**Pe toate de Duh le intuiesc a fi purtate,**
σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην,	**Carnea, de suflet suspendată,**
ψυχὴν δ' ἀέρος ἐξεχομένην,	**Sufletul, de aer aninat,**
ἀέρα δ' ἐξ αἴθρης κρεμάμενον·	**Aerul, de eter atârnat.**
ἐκ δὲ βυθοῦ καρποὺς φερομένους,	**Din Abis roade ies la lumină,**
ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον.	**Din pântece un prunc se ivește».**

8. Pe acestea el le înțelege în următorul mod: potrivit lor, «carnea» este materia, care este suspendată de «suflet», Demiurgul; «sufletul» este emis de «aer», adică Demiurgul este emis de Duhul din afara Pleromei; «aerul» este aninat de «eter», adică Înțelepciunea exterioară este aninată de Hotarul interior și de întreaga Pleromă. Iar din Abis sunt produse roade: întreaga emanație a Eonilor care are loc din Tatăl".

---

[173] Fragmentul din Platon este citat și de Clement Alexandrinul în Stromata a V-a, 103.1, dar interpretarea pe care o dă filosoful creștin este radical diferită de cea despre care Pseudo-Hipolit ne spune că aparține lui Valentin. Pentru Clement, Platon întrevede aici existența lui Dumnezeu în Treime: „Eu unul nu înțeleg altceva de aici decât dezvăluirea Sfintei Treimi: într-adevăr, cel de-al treilea este Sfântul Duh, iar Fiul este cel de-al doilea, prin Care «toate s-au făcut», potrivit voinței Tatălui". Pasajul din Scrisoare a doua a fost folosit și de Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, 60, dar și de Athenagoras, *Solie în apărarea creștinilor*, 23. Este posibil ca Basilide să fi plecat la rândul lui de la acest pasaj pseudo-platonic în formarea concepției lui despre cele trei filiații (vezi *Respingerea tuturor ereziilor*, VII.22).

Comentariu

Pseudo-Hipolit ne spune că această compoziție a lui Valentin este un psalm, iar faptul că maestrul gnostic a compus psalmi ne este confirmat de cel puțin alte două surse[174]. Nu numai atât, dar structura melodică a poemului ne indică faptul că el va fi fost compus tocmai pentru a fi intonat, poate chiar într-un cadru cultic. Analiza metrică și stilistică a poemului a fost deja făcută de numeroși autori[175], astfel încât nu insistăm aici asupra acestui punct decât pentru a menționa faptul că poemul este construit în tetrametri dactilici, cu final în iambi, motiv pentru care se mai numesc și tetrametri miurici. Potrivit majorității cercetătorilor, aceste finalizări în iambi dau poemului un aer popular, tocmai pentru că un astfel de ritm era folosit în perioada elenistică în cântece populare. Pe de altă parte, structura metrică extrem de fin țesută și procedeele stilistice precum anafora, epifora, homoteleutonul sau simploca[176] ne indică un autor obișnuit cu versificația și cunoscător al procedeelor compoziționale în poezia cultă a vremii. Acest lucru nu face decât să confirme buna pregătire pe care Valentin a avut-o în domeniul retoricii și compoziției literare, așa cum s-a putut deja remarca și în celelalte fragmente.

Poemul este încadrat în prezentarea lui Pseudo-Hipolit de două interpretări: una, înaintea citării poemului, care aparține chiar autorului creștin, cealaltă, după citarea psalmului, atribuită valentinienilor[177]. Această din ultimă atribuire este extrem de suges-

---

[174] Cea pe care am notat-o deja din TERTULIAN, *De carne Christi*, XVII.1, dar și cea pe care a notat-o Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 226, din ORIGEN, *Ennarationes in Job*, în *PG* 17, 80A, unde ni se spune că fiii ereticilor își bat joc de spusele și profețiile Vechiului Testament, dar se desfată cu „psalmii lui Valentin" și cu „odele lui Basilide".

[175] A.-J. Festugière, „Notes sur les *Extraits de Théodote*...", pp. 206-207; Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 220-225; Andrew MCGOWAN, „Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 51, nr. 2, mai, 1997, pp. 158-178, mai ales p. 159; E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 480-481.

[176] Vezi E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 480.

[177] Vezi acea mențiune „potrivit lor" (κατ' αὐτούς), extrem de sugestivă în acest sens. I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 62, este de acord cu atribuirea comentariului final unor surse valentiniene pe care Pseudo-Hipolit le va fi preluat. În schimb, E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 480, crede că acest comentariu trebuie să fi aparținut autorului creștin. Cum însă Hipolit își marchează comentariul înainte de citare, este de presupus

nă, pentru că arată, încă o dată, faptul că discipolii lui Valentin obișnuiau să comenteze operele acestuia. Încadrarea hermeneutică pe care ne-o oferă Hipolit este la rândul ei semnificativă, pentru că ne oferă indicii prețioase de lectură. Astfel, introducerea poemului îl așază pe Valentin în bună tradiție platonică, ceea ce a devenit deja limpede din analiza celorlalte fragmente. Pseudo-Hipolit nu îl așază însă oricum în această descendență, ci făcând o legătură directă cu Scrisoarea a doua (apocrifă), atribuită lui Platon. Această ierarhie tripartită a ființei din Scrisoarea a doua a avut o lungă tradiție în platonismul mediu și în neoplatonism, astfel încât o integrare a acestei ierarhii de către Valentin în viziunea sa globală asupra lucrurilor nu ar fi un lucru de mirare, ci chiar un lucru de așteptat pentru un autor platonizant de secol II d.Hr. Pseudo-Hipolit ne spune în mod explicit că Valentin și-a conturat întregul sistem plecând de la această ierarhie platonică, astfel încât „Regele tuturor" a fost interpretat de el ca fiind „Tată, Abis și Izvor al tuturor lucrurilor"; „cele de rangul al doilea", Pleroma de Eoni; iar „cele de rangul al treilea", „întreaga ordine a creației" din exteriorul Pleromei. Potrivit lui Pseudo-Hipolit, Valentin și-a dezvăluit această concepție „într-un mod extrem de concis" în poemul pe care îl citează. Autorul creștin ne avertizează în același timp că, în cadrul psalmului, ordinea ierarhiei este răsturnată: Valentin nu începe de sus, de la „Regele tuturor", adică de la Abis, ci de jos în sus.

Dacă ne îndreptăm însă atenția asupra conținutului poemului, vedem că ultima afirmație nu este decât parțial adevărată, pentru că psalmul începe cu „Duhul", iar nu cu „carnea". Dacă însă citim primele două versuri ca pe o introducere sau ca pe un cadru care face posibil lanțul ființei în cadrul cosmosului (versurile 3-5), atunci, da, afirmația lui Pseudo-Hipolit poate fi considerată corectă. Într-adevăr, rolul Duhului în cadrul poemului nu pare la prima vedere să se înscrie în ierarhia carne-suflet-aer-eter, ci pare mai degrabă să ofere condițiile de posibilitate ale acestei ierarhii. Într-adevăr, rolul instrumental pe care îl are cuvântul „Duh", ca fiind cerut mai mult de participiile κρεμάμενα și ὀχούμενα decât de verbele principale βλέπω și νοῶ, arată o dependență a „tuturor lucrurilor" de Duh, atât în sensul că „toate" sunt suspendate de Duh, cât și în sensul că acesta „le poartă pe toate". „Suspendarea" indică aici cel mai

totuși că cel de-al doilea comentariu, marcat ca aparținând unor valentinieni, să le fi aparținut într-adevăr.

probabil dependența[178] tuturor lucrurilor de cauza lor creatoare, pe când „purtarea" tuturor de către același Duh sugerează faptul că acesta are și rol providențiator și conservator al tuturor lucrurilor. În plus, în ce constă „toate lucrurile" este apoi exemplificat prin șirul ierarhic care urmează în versurile 3-5.

Astfel, nu numai din punctul de vedere al conținutului, ci și din punct de vedere metric, există o diferență marcată între versurile 1-2, care indică preambulul, și versurile 3-5, care exemplifică ceea ce a fost marcat în preambul. Care sunt „toate lucrurile" cauzate și providențiate de Duh? Carnea, care depinde de suflet; sufletul, care depinde de aer; aerul, care depinde de eter. Observăm că, atât în cazul cărnii, care este suspendată de suflet, cât și în cazul aerului, care este suspendat de eter, este folosit același verb, κρεμάννυμι, în timp ce suspendarea sufletului de aer este redată prin participiul medio-pasiv al verbului ἐξέχω, care indică o dependență mult mai limpede conturată ca fiind ființială: este vorba de o dependență ca de la cauzat la cauză. Cum ἐξέχω este folosit aici ca un sinonim pentru κρεμάννυμι, putem spune că și acest verb are în poem un sens mai pronunțat ontologic decât înțelesul lui uzual de „a atârna" pur și simplu, fără alte implicații. De aici putem iarăși deduce că rolul pe care îl joacă Duhul pentru „toate lucrurile" îl joacă elementul superior pentru cel inferior, chiar dacă numai din perspectiva cauzalității eficiente, iar nu și din aceea a rolului providențiator. Astfel, carnea stă suspendată de suflet, pentru că acesta este cauza

[178] Ch. MARKSCHIES, *Valentinus gnosticus?...*, p. 241, vede suspendarea tot ca pe un raport de dependență, însă nu subliniază relația implicit ontologică, precum cea dintre cauză și realitate cauzată. În plus, Markschies pare să creadă că avem de-a face aici cu două Pneume, una divină și alta cosmică, pe care însă Valentin le alătură într-o viziune unitară. Așa cum se va vedea însă mai jos, din punctul nostru de vedere, nu este vorba de două Duhuri, ci de unul singur, astfel încât între primele două versuri există un raport sinonimic similar cu raportul sinonimic dintre ultimele două versuri. A. MCGOWAN, „Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ", pp. 161-163, crede, pe de altă parte, că dativul πνεύματι depinde de βλέπω și νοῶ, pe care le citește ca implicând o diferență fundamentală între percepție sensibilă și cunoaștere propriu-zisă. De aceea, pentru A. McGowan primele două versuri nu sunt în raport de sinonimie, ci redau o diferență reală, astfel încât toate cele percepute prin simțuri ca fiind suspendate de Duh ar fi exemplificate prin versurile 3-5, pe când toate cele cunoscute în Duh din versul 2 ar fi exemplificate de realitățile pleromatice din versurile 6-7. Totuși în această lectură este dificil de justificat percepția sensibilă în Duh. Nu numai atât, dar, chiar dacă am citi dativul ca depinzând de verbul vederii și cunoașterii, totuși prezența aceluiași Duh în care vedem și cunoaștem face dificil de crezut că Valentin a avut în vedere o diferență substanțială între primele două versuri. Este evident, prin urmare, din context că avem de-a face cu o vedere spirituală, iar nu sensibilă.

eficientă; la fel, sufletul depinde de aer, pentru că el provine din aer; în sfârșit, aerul atârnă de eter, pentru că își are cauza în eter. „Eterul", „aerul", „sufletul", „carnea" indică cel mai probabil elemente fundamentale, astfel încât s-ar putea spune că „eterul", ca element aflat cel mai sus în ierarhie, este similar Duhului sau stă cel mai aproape de Duh și poate juca rolul elementului spiritual, din care provine „aerul" ca fiind elementul cosmic cel mai rarefiat după eter; din acest element mai rarefiat apare ca o concretizare a lui sufletul, iar din acesta, ca dintr-un element mai greu decât aerul, se concretizează „carnea" sau materia. Simpla utilizare a cărnii în locul materiei credem că nu se explică doar din rațiuni metaforice, ci are în vedere sublinierea faptului că nu este vorba de materia primordială, ci de o materie formată, deci care a primit formă prin suflet. Această posibilă apropiere a eterului de Duh contrazice doar în mod aparent cele spuse mai sus, anume că între versurile 1-2 și versurile 3-5 există o discontinuitate în baza căreia Duhul nu poate fi enumerat ca un element în cadrul seriei ierarhice care urmează. Dar Duhul este atât cauză a ceea ce produce, cât și dincolo de ceea ce produce: prin faptul că este cauză, Duhul stă într-o anumită continuitate cu ceea ce produce; prin faptul că este cauzator însă, el nu se identifică cu ceea ce produce.

Această ultimă afirmație este valabilă și în ceea ce privește rolul „Abisului" din ultimele două versuri. De remarcat că acestea se află într-un paralelism evident cu primele două versuri: de aceea, Duhul se află într-un raport marcat cu Abisul. Odată cu ultimele două versuri însă, metafora principală se schimbă brusc: nu mai avem de-a face cu o suspendare de jos în sus, ci cu o izbucnire productivă din interior spre exterior: „Din Abis roade ies la lumină/Din pântece un prunc se ivește". Se pune aici problema dacă ultimul vers (7) este într-un raport sinonimic din punctul de vedere al semnificației cu penultimul vers (6) sau dacă „pântecele" nu poate fi identificat cu „Abisul" și nici „roadele" cu „pruncul". Identificării sinonimice Ch. Markschies i-a adus contra-argumentul potrivit căruia „pântecele" nu poate fi o metaforă pentru Tatăl suprem, pentru Abis[179].

---

[179] Ch. Markschies, *Valentinus gnosticus?...*, pp. 251-254. În analiza pe care o face posibilităților de interpretare a termenilor de „Abis" și „pântece" din ultimele două versuri, traducătorul german nu ia în considerare decât varianta mitului valentinian în care Tatăl suprem are o pereche, numită de obicei „Gândire", „Tăcere" și „Har", care devine pântecele în care Tatăl depune sămânța primordială a tuturor lucrurilor (vezi remarca extrem de

Așa cum a arătat însă Einar Thomassen[180], iar pe urmele lui și Ismo Dunderberg[181], *Tratatul tripartit* folosește metafore similare cu privire la Tatăl. Astfel, în *Tratatul tripartit*, p. 60.13-15 ni se spune că Tatăl „este un izvor care nu se epuizează prin apa care curge din el din belșug", unde „apa" îi reprezintă în mod evident pe Eoni. Imediat după aceea, textul ne spune că existența Eonilor în „Abisul ascuns" al Tatălui (p. 60.18-19), înainte de nașterea lor ca entități individuale, era asemenea unui embrion (p. 60.34). Metafora apoi continuă exact în sensul ultimelor două versuri din poemul lui Valentin: „Tatăl a produs Întregul ca pe un mic copil, ca pe o picătură dintr-un izvor, ca pe o floare care se ivește din vița de vie, ca pe un vlăstar..." (*Tratatul tripartit*, p. 62.6-10). La toate aceste exemple se poate adăuga mărturia lui Pseudo-Hipolit, care redă o variantă protologică valentiniană similară *Tratatului tripartit*, în sensul că nu Îi atribuie Tatălui suprem o pereche, așa cum fac alte sisteme valentiniene. Astfel, în relatarea autorului *Respingerii tuturor ereziilor*, Tatăl nu este doar singur, ci și „fertil" și dornic de a da naștere[182].

Toate aceste metafore ne arată nu numai că ultimele două versuri se află în raport de sinonimie unul față de celălalt, ci și că există o continuitate evidentă între maestru și discipoli, din nou, în ciuda încercărilor sistematice ale lui Ch. Markschies de a combate această apropiere. În plus, metafora roadelor este la rândul ei una utilizată din abundență în scrierile discipolilor, motiv pentru care metafora Tatălui ca matrice din care provin Eonii ca roade nu este deloc una deplasată, ci se înscrie perfect în viziunea valentiniană.

---

sugestivă pentru discuția noastră, pe care o notează și Markschies, din *Împotriva ereziilor*, I.1.1: „Și, oarecând, s-a gândit acest Abis să emită din sine un Principiu al tuturor lucrurilor și să așeze precum o sământă această emanație, pe care s-a gândit să o emită, ca într-un pântece, în Tăcerea care exista împreună cu el"). Știm însă că varianta valentiniană paralelă, care, cel mai probabil, urcă până la Valentin, Îl concepea pe Tatăl suprem lipsit de consoartă, astfel încât, în această variantă, El poate fi privit metaforic ca o matrice sau un pântece (vezi discuția care urmează asupra *Tratatului tripartit* și *Respingerii tuturor ereziilor* a lui Pseudo-Hipolit).

[180] E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 486-487.

[181] I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 63.

[182] Vezi PSEUDO-HIPOLIT, *Respingerea tuturor ereziilor*, VI.29.2 (aici Tatăl este γόνιμος - „fertil/productiv"), dar și VI.29.5 (unde Tatăl este dornic de a da naștere din preaplinul iubirii Sale: „Dar, întrucât era fertil, I s-a părut Lui oarecând ca ceea ce avea în Sine Însuși desăvârșit în frumusețe și împlinit în perfecțiune să nască și să producă, întrucât nu era iubitor de singurătate. Căci Tatăl era, spune el (Valentin), întreg iubire, iar iubirea nu este iubire dacă nu există obiect al iubirii").

Prin urmare, Abisul este plin de roade, pe care le produce așa cum pântecele dă naștere unui copil.

Discontinuitatea care se observă la nivel semantic între primele cinci versuri și ultimele două poate avea și sensul unei rupturi simbolice care să indice discontinuitatea dintre Pleromă și cosmos, așa cum bine a observat Einar Thomassen[183]. Pe de altă parte, structura poemului sugerează un paralelism din care lipsește ultimul membru, pentru că, așa cum primelor două versuri le corespund ultimele două, tot așa versurilor 3-5 trebuie să le fi corespuns alte cel puțin trei versuri care să fi vorbit de realitățile din Pleromă. Totuși, chiar și fără acest ultim membru al paralelismului, ne putem da seama că psalmul trebuie să fi avut o tematică dublă: protologică și cosmogonică/cosmologică. Dacă am urma totuși firul narativ al versurilor care ne-au rămas din poem, el ar putea fi descris în felul următor: cosmosul există prin Duh și prin același Duh subzistă, de la cea mai de jos verigă a lanțului ontologic, carnea, până la cea mai de sus. Odată ajunși însă la eter, ne reîntoarcem la Duhul din care toate provin. Poate apărea atunci întrebarea: dar acest Duh, din care toate provin și care le ține pe toate, de unde provine el? Abia această întrebare ne aduce în pragul Pleromei, care la rândul ei își are originea în Abis. Astfel, dacă am citi psalmul din perspectiva producerii realităților cosmice fundamentale, l-am citi de sus în jos, de la Duh, prin eter, aer și suflet până la carne, dar și de mai sus, de la Abis și până la Pleromă și ajungând la Duh. Dacă însă l-am citi din perspectivă eshatologică, atunci am urma exact cursul indicat de poem.

Această lectură eshatologică ar putea da seama cel puțin în parte de semnificația titlului poemului[184], căci *theros* poate însemna atât „vară", cât și „recoltă/seceriș", dar poate avea și sensul combinat de „recoltă de vară". Or metafora iernii, care este cosmosul deficienței, în care este însămânțată sămânța pnevmatică, și a verii ca simbol al Pleromei, în care se adună, ca într-un hambar, roadele secerișului, este folosită atât de Heracleon[185], cât și de autorul *Evangheliei după Filip*. Cazul acestei scrieri este cel mai pregnant. Iată două

[183] E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, p. 485.

[184] În mod evident, semnificația titlului poate fi legată și de versul 6, unde Abisul dă în rod, astfel încât „recolta" poate fi Pleroma constituită ca urmare a nașterii Eonilor; vezi E. Thomassen, *The Spiritual Seed...*, pp. 487-488, care menționează ambele posibile sensuri ale titlului, atât cel protologic, cât și cel eshatologic.

[185] Vezi Heracleon, mai ales Fragmentul 36, dar și Fragmentele 32-35, W. Völker, *Quellen...*, pp. 77-79 (Origen, *In Johannem*, XIII.271, 294, 299, 300, 322, 323, 336).

citate din *Evanghelia după Filip*, aşa cum le-a menţionat şi tradus E. Thomassen: „Atunci când Duhul Sfânt suflă, vine vara"; „cei care seamănă în timpul iernii culeg roadele în timpul verii. Iarna este lumea; vara, celălalt Eon. Să semănăm în lume ca să putem culege roadele vara!"[186]

Prin urmare, între versurile 1-5 şi 6-7 există discontinuitate, dar şi continuitate. Punând accentul pe continuitate şi subliniind viziunea armonică a poemului, în care fiecare realitate îşi are locul ei, fără a putea remarca o ruptură în cadrul întregului, Ch. Markschies a crezut că poate găsi în acest poem o dovadă clară a discontinuităţii dintre Valentin şi discipolii săi. Ch. Markschies nu observă însă că, în acest fel, Valentin s-ar contrazice, pentru că în Fragmentul 1 am întâlnit o perspectivă în care învelişul carnal modelat de Îngeri este conotat în mod evident negativ[187]. Soluţia a dat-o din nou, cu perspicacitate, E. Thomassen, care face o paralelă, din punctul nostru de vedere, legitimă cu viziunea armonică a *Tratatului tripartit*[188], astfel încât o construcţie coerentă a întregului dintr-o perspectivă monistă nu exclude o discontinuitate între Pleromă şi cosmos[189].

În lumina celor discutate mai sus, legătura pe care Pseudo-Hipolit o face între tripartiţia platonică şi doctrina lui Valentin rezumată în acest poem devine plauzibilă: în psalm aflăm toate cele trei dimensiuni: Abisul, Pleroma şi cosmosul. În acelaşi timp, din interpretarea valentiniană pe care autorul creştin o menţionează la sfârşitul poemului putem reţine echivalarea Duhului cu Înţelepciunea, însă echivalarea aerului cu Înţelepciunea exterioară Pleromei este contradictorie[190] în baza analizei pe care am făcut-o.

---

[186] *Evanghelia după Filip*, p. 77.13-14 pentru prima citare şi p. 52.25-28 pentru a doua. Ambele se regăsesc în E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, p. 488, n. 153.

[187] I. DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism*, p. 61, observă această latură aparent contradictorie a învăţăturii lui Valentin, însă explicaţia pe care încearcă să o găsească prin recursul la Metodiu de Olimp (vezi pp. 67-69) nu ne convinge deloc.

[188] Vezi întreaga prezentare din E. THOMASSEN, *The Spiritual Seed...*, pp. 481-484, în care cercetătorul norvegian discută mai pe larg paralela cu *Tratatul tripartit*.

[189] A. MCGOWAN, „Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ", p. 165, pe bună dreptate atrage atenţia asupra *Epistolei către Flora*, unde Ptolemeu subliniază că sistemul său este monist, cu toate că în cadrul lui apar diferenţe ontologice de tipul celei dintre Dumnezeul suprem (Pleromă) şi Demiurg (cosmos), pe care însă Ptolemeu se abţine să le discute, pentru că Flora este abia începătoare, nu iniţiată.

[190] Această interpretare este considerată contradictorie atât de Ch. Markschies, cât şi de E. Thomassen şi I. Dunderberg.

BIBLIOGRAFIE

Instrumente de lucru

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Third Edition, revised and edited by Frederick William Danker, based on Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, sixth edition, ed. Kurt Aland and Barbara Aland, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2000.

BAILLY, M.A., *Dictionnaire grec-français*, Nouvelle édition revue et corrigée, dite **BAILLY 2020**, Version Hugo Chávez, établie sous la direction de Gérard Gréco, avec le concours spécial de André Charbonnet, Mark de Wilde et Bernard Maréchal, 2020.

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, revu spécialement pour le vocabulaire théologique par Henri Chirat, Ed. Brepols, Turnhout, 1954.

CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968-1980.

Dictionary of Gnosis and Western Esotericism, Edited by Wouter J. Hanegraaff, in collaboration with Antoine Faivre, Roelof van den Broek, Jean-Pierre Brach, Brill, Leiden-Boston, 2006.

LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, London, 1961.

LIDDELL, Henry George, and SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with a revised supplement, Clarendon Press, Oxford, 1996.

MURAOKA, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole, MA, 2009.

SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968.

Surse primare

*** *Novum Testamentum Graece*, NESTLE-ALAND (eds.), editione vicesima septima revisa, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

*** *Septuaginta, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit Alfred Rahlfs, Editio minor, Duo volumina in uno, Deuthsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.

Acta apostolorum apocrypha, Eds. Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus Bonnet, Partis alterius, Volumen prius, Hermanum Mendelssohn, Lipsiae, 1898.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus und Paedadogus*, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Otto Stählin, Erster Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1905.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, Buch I-VI, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Otto Stählin, Zweiter Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1906.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch VII und VIII – Excerpta ex Theodoto – Eglogae propheticae – Quis dives salvetur - Fragmente*, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Dr. Otto Stählin, Dritter Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1909.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Gnoza și gnosticii. Fragmente din Theodot și din școala numită „orientală" în vremea lui Valentin*, Ed. Paideia, București, 1999.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Scrieri*, partea a II-a, *Stromatele* (PSB 5, serie veche), traducere, cuvânt înainte, note și indici de Pr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, în: *Sources Chrétiennes* 23, Texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard, Éditions du Cerf, Paris, 1948.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Estratti profetici. Eclogae propheticae*, a cura di Carlo Nardi, EDB, Bologna, 2004.

Corpus Hermeticum, Tome I, Traités I-XII, Texte établi par A.D. Nock, et traduit par A.-J. Festugière, Deuxième édition, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Corpus Hermeticum, Tome II, Traités XIII-XVIII, Texte établi par A.D. Nock, et traduit par A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1945.

DIOGENES LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, Ed. Polirom, Iași, 1997.

Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi, Édition publiée sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Paul-Hubert Poirier, Index établis par Éric Crégheur, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 2007.

EPIPHANIUS, *Ancoratus und Panarion Haer. 1-33*, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von D. dr. Karl Holl, Erster Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1915.

EPIPHANIUS, *Panarion Haer. 34-64*, în: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten drei Jarhrhunderte*, Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von D. dr. Karl Holl, Zweiter Band, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1922.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livres I-IV, în: *Sources Chrétiennes* 31, Texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy, Les Éditions du Cerf, Paris, 1986.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livres V-VII, în: *Sources Chrétiennes* 41, Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy, Les Éditions du Cerf, Paris, 1955.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Livres VIII-X, în: *Sources Chrétiennes* 55, Texte grec, traduction et annotation par Gustave Bardy, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967.

Exposé du mythe valentinien et textes liturgiques (Nag Hammadi Codex XI, é), Textes établis par Wolf-Peter Funk, Traduits et présentés par Jean-Pierre Mahé, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 36, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada/Éditions Peeters, Louvain-Paris-Bristol, CT, 2016.

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario Allegorico alla Bibbia*, Testo greco a fronte, A cura di Roberto Radice, Presentazione di Giovanni Reale, Monografia introduttiva di Giovanni Reale e Roberto Radice, Bompiani, Milano, 2005.

HERMAS, *Le Pasteur*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly, *Sources Chrétiennes* 53, Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.

HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique*, în: *Sources Chrétiennes* 11 bis, Introduction, traduction et notes par Bernard Botte, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984.

IGNACE D'ANTIOCHE/POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres/Martyre de Polycarpe*, în: *Sources Chrétiennes* 10, Texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O.P., Les Éditions du Cerf, Paris, 1958.

JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, în: *Sources Chrétiennes* 507, Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.

JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, Édition critique, traduction, commentaire par Philippe Bobichon, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2003.

La doctrine de douze apôtres, în: *Sources Chrétiennes* 248, Introduction, texte, traduction, notes, appendice et Index par Willy Rordorf et Andre Tuilier, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.

L'Évangile de Vérité (Nag Hammadi Codex I, 3; XII, 2), Rétroversion grecque et commentaire par Jacques É. Ménard, Letouzey & Ané, Paris, 1962.

L'Évangile selon Philippe (Nag Hammadi Codex II, 3), Introduction, texte, traduction, commentaire par Jacques É. Ménard, Cariscript, Paris, 1964.

L'Interprétation de la Gnose (Nag Hammadi Codex XI, 1), par Wolf-Peter Funk, Louis Painchaud, Einar Thomassen, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 34, Les Presses de l'Université Laval, Quebec, Canada/Éditions Peeters, Louvain-Paris-Walpole, MA, 2010.

Le livre des secrets de Jean. Recension Breve (Nag Hammadi Codex III, 1; BG 2), par Bernard Bac et Wolf-Peter Funk, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 35, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada/Éditions Peeters, Louvain-Paris-Walpole, MA, 2012.

Le temoignage veritable (Nag Hammadi Codex XI, 1), Texte établi et présenté par Annie et Jean-Pierre Mahé, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 23, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada/Éditions Peeters, Louvain-Paris, 1996.

Le Traité sur la Résurrection (Nag Hammadi Codex I, 4), Texte établi et présenté par Jacques É. Ménard, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 12, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada, 1983.

Le Traité Tripartite (Nag Hammadi Codex I, 5), Texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen, Traduit par Louis Painchaud et Einar Thomassen, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 19, Les Presses de l'Université Laval, Québec, Canada, 1989.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome I (Livres I-V), în: *Sources Chretiennes* 120, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome II (Livres VI et X), în: *Sources Chrétiennes* 157, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, 1970.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome III (Livres XIII), în: *Sources Chrétiennes* 222, Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, 1975.

ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Tome IV (Livres XIX et XX), în: *Sources Chrétiennes* 290, Texte grec, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc, Les Éditions du Cerf, 1982.

Photius, *Bibliothèque*, Tome II (Codices 84-185), Texte établi et traduit par René Henry, Les Belles Lettres, Paris, 1960.

Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text wih Translation, Introduction, and Commentary by E.R. Dodds, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Ptolémée, *Lettre à Flora*, în: *Sources Chretiennes* 24, Texte, traduction et introduction de G. Quispel, Éditions du Cerf, Paris, 1949.

Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera, Ex Recensione Augusti Reifferscheid et Georgii Wisowa, Pragae, Vindobonae, Lipsiae, MDCCCLXXXX.

Refutation of all Heresies, Translated with an Introduction and Notes by M. David Litwa, SBL Press, Atlanta, 2016.

Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, Cartea I, traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2016.

Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, Cartea a II-a, traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2017.

Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor*, Cartea a III-a, traducere din limbile greacă veche și latină, introducere și note de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2018.

Stoici antichi. Tutti i frammenti, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di Roberto Radice, Bompiani, Collana Il Pensiero Occidentale, Milano, 2002.

Tertullien, *Contre les valentiniens*, Tome I, în: *Sources Chrétiennes* 280, Introduction, texte critique, traduction par Jean-Claude Fredouille, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980.

Tertullien, *Contre les valentiniens*, Tome II, în: *Sources Chretiennes* 281, Commentaire et index par Jean-Claude Fredouille, Les Editions du Cerf, Paris, 1981.

Tertullien, *La chair du Christ*, Tome I, în: *Sources Chretiennes* 216, Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Jean-Pierre Mahé, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975.

Tertullien, *La chair du Christ*, Tome II, în: *Sources Chretiennes* 217, Commentaire et index de Jean-Pierre Mahé, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975.

The Coptic Gnostic Library, Edited with English Translation, Introduction and Notes published under the auspices of The Institute for Antiquity and Christianity, General Editor: James M. Robinson, Volume I, Brill, Leiden/Boston/Köln, 2000.

The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria, The Harvard University Press, Cambridge, 1934.

The Nag Hammadi Scriptures, The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts, Edited by Marvin Meyer, HarperCollins, New York, 2013.

THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, în: *Sources Chretiennes* 20, Texte grec établi par G. Bardy, Traduction de Jean Sender, Introduction et notes de Gustave Bardy, Éditions du Cerf, Paris, 1948.

Walther VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Mohr Siebeck, Tubingen, 1932.

Surse secundare

Cărți

A Companion to Second-Century Christian 'Heretics', Edited by Antti Marjanen and Petri Luomanen, Brill, Leiden-Boston, 2008.

ARNIM, Hans von, *De octavo Clementis Stromateorum libro*, Adler, Rostock, 1894.

ASHWIN-SIEJKOWSKI, Piotr, *Clement of Alexandria on Trial. The Evidence of 'Heresy' from Photius'* Bibliotheca, Brill, Leiden-Boston, 2010.

BOUSSET, Wilhelm, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1915.

BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Quadrige/PUF, Paris, 2004.

BUCUR, Bogdan Gabriel, *Angelomorphic pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

DIBELIUS, Otto, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908.

DILLON, John, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.

DUNDERBERG, Ismo, *Beyond Gnosticism. Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, New York, 2008.

ERNST, Wilhelm, *De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui fertur*, Officina Hubertiana, Göttingen, 1910.

GAMBLE, Harry Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, Yale University Press, New Haven/London, 1995.

HAVRDA, Matyáš, *The So-Called Eight* Stromateus *of Clement of Alexandria. Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology*, Brill, Leiden-Boston, 2016.

HEINRICI, Georg, *Die Valentinianische Gnosis und die heilige Schrift*, Berlin, 1871.

HOLZHAUSEN, Jens, *Der 'Mythos vom Menschen' im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum 'Poimandres' (= CH I), zu Valentin und dem*

gnostischen Mythos, Theophaneia, Bd. 33, Bodenheim, Athenäum/Hain/Hanstein, 1994.

ITTER, Andrew C., *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden/Boston, 2009.

LAMPE, Peter, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, Translated by Michael Steinhauser, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

LAYTON, Bentley, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York, 1995.

LILLA, Salvatore R.C., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Press, London, 1971.

MARKSCHIES, Christoph, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1992.

NORDEN, Eduard, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religioser Rede*, Verlag B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1913.

PAGELS, Elaine Hiesey, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Fortress Press, Philadelphia, 1975.

REALE, Giovanni, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole del'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano, 1987.

REINKENS, Joseph Hubert, *De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber*, Aderholz, Wroclaw, 1851.

RUBEN, Paul, *Clementis Alexandrini Excerpta ex Theodoto*, Teubner, Leipzig, 1892.

SAGNARD, François, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Vrin, 1947.

SCHERER, Jean, *Extraits des livres I et II du Contre Celse d'Origène d'après le papyrus n° 88747 du Musée du Caire*, Institut français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'étude, XXVIII, Le Caire, 1956.

SCOPELLO, Madeleine, *Les Gnostiques*, Cerf, Paris, 1991.

SIMONETTI, Manlio, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino Editore, Messina, 1994.

SIMONETTI, Manlio, *Testi gnostici cristiani*, Editori Laterza, Bari, 1970.

THOMASSEN, Einar, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'*, Brill, Leiden-Boston, 2006.

ZAHN, Theodor, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanon und der altkirchlichen Literatur*, vol. III: *Supplementum Clementinum*, Deichert, Erlangen, 1884.

Articole

DECONICK, April. D., „The Great Mystery of Marriage: Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions", în: *Vigiliae Christianae*, No. 57, 2003, pp. 307-342.

DUNDERBERG, Ismo, „Valentinian Theories on Classes of Humankind", în: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.2011 in Berlin-Spandau*, herausgegeben von Christoph Markschies und Johannes van Oort, Peeters, Leuven-Walpole, MA, 2013, pp. 113-129.

EDWARDS, M.J., „Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 54, No. 2, 2000, pp. 159-177.

FESTUGIÈRE, André-Jean, „Notes sur les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie et sur les fragments de Valentin", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 3, No. 4, 1949, pp. 193-207.

HOEK, Annewies van den, „Techniques of Quotation in Clement of Alexandria. A view of Ancient Literary Working Methods", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 50, No. 3, 1996, pp. 223-243.

KAESTLI, Jean-Daniel, „Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus", în: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, volume 1, Editor Bentley Layton, Brill, 1981, pp. 391-403.

KALVESMAKI, Joel, „Italian versus Eastern Valentinianism?", în: *Vigiliae Christianae*, No. 62, 2008, pp. 79-89.

KOVACS, Judith L., „Clement of Alexandria and Valentinian Exegesis in the *Excerpts from Theodotus*", în: *Studia Patristica*, No. 41, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2006, pp. 187-200.

KOVACS, Judith L., „Concealment and Gnostic Exegesis: Clement of Alexandria's Interpretation of the Tabernacle", în: *Studia Patristica*, No. 31, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 1997, pp. 414-437.

LE BOULLUEC, Alain, „Extraits d'oeurvres de Clément d'Alexandrie. La transmission et le sens de leurs titres", în: *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2006, pp. 109-122.

MARKSCHIES, Christoph, „Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School", în: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. John D. Turner and Anne McGuire, Brill, Leiden, 1997, pp. 401-438.

MCGOWAN, Andrew, „Valentinus Poeta: Notes on ΘΕΡΟΣ", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 51, No. 2, May, 1997, pp. 158-178.

NAUTIN, Pierre, „La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie", în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 30, 1976, pp. 268-302.

ORBE, Antonio, „A propósito de «Excerpta ex Theodoto» 54,2 (κατ' ἰδίαν)", în: *Gregorianum*, Vol. 41, No. 3 (1960), pp. 481-485.

ORBE, Antonio, „La Encarnación entre los valentinianos", în: *Gregorianum*, Vol. 53, No. 2 (1972), pp. 201-235.

ORBE, Antonio, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana”, în: *Gregorianum*, Vol. 40, No. 3 (1959), pp. 467-499.

ORBE, Antonio, „La muerte de Jesús en la enonomía valentiniana: (continúa)”, în: *Gregorianum*, Vol. 40, No. 4 (1959), pp. 636-670.

ORBE, Antonio, „Los hombres y el creador según una homilía de Valentín I (Clem., Strom. IV.13, 89, 1 – 91, 3)”, în: *Gregorianum*, Vol. 55, No. 1, 1974, pp. 5-48.

ORBE, Antonio, „Los hombres y el creador según una homilía de Valentín II (Clem., Strom. IV.13, 89, 1 – 91, 3)”, în: *Gregorianum*, Vol. 55, No. 2, 1974, pp. 339-368.

ORBE, Antonio, „La trinidad maléfica (A propósito de „Excerpta ex Theodoto” 80, 3), în: *Gregorianum*, Vol. 49, No. 4, 1968, pp. 726-761.

PAGELS, Elaine H., „Conflicting Versions of Valentinian Eschatology: Irenaeus' Treatise vs. *The Excerpts from Theodotus*”, în: *Harvard Theological Review*, 67, 1974, pp. 35-53.

QUISPEL, Gilles, „Gnostic Man: The Doctrine of Basilides”, în: Gilles QUISPEL, *Gnostic Studies I*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974, pp. 103-133.

QUISPEL, Gilles, „The Original Doctrine of Valentinus”, în: *Gnostic Studies*, Vol. I, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Istanbul, 1974, pp. 27-37.

QUISPEL, Gilles, „The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic”, în: *Vigiliae Christianae*, Vol. 50, No. 4, 1996, pp. 327-352.

SCOPELLO, Madeleine, „Valentin et la gnose valentinienne”, în: *Encyclopédie du Catholicisme*, Tome XV, Fascicule 71, 1998, pp. 650-662.

STEAD, Christopher, „In search of Valentinus”, în: *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, vol. 1, Editor Bentley Layton, Brill, 1981, pp. 75-102.

THOMASSEN, Einar, „Baptism among the Valentinians”, în: David HELLHOLM et al., *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, vol. 2, pp. 895-915.

THOMASSEN, Einar, „Saved by Nature? The question of human races and soteriological determinism in Valentinianism”, în: *Zugänge zur Gnosis. Akten zur Tagung der Patristischen Arbeitsgemeinschaft vom 02.-05.2011 in Berlin-Spandau*, herausgegeben von Christoph Markschies und Johannes van Oort, Peeters, Leuven-Walpole, MA, 2013, pp. 129-151.

WHITTAKER, John, „Valentinus Fr. 2”, în: *Kerygma und Logos*, Herausgegeben von Adolf Martin Ritter, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1979, pp. 455-460.

INDICE TEMATIC*

A

* Termenii au fost selectați din corpul traducerilor.

I

Î

R

S

U

V

Z

Ioan

Romani

1 Corinteni

Galateni

Efeseni

Filipeni

Coloseni

1 Timotei

2 Timotei

Tit

Evrei

Iacov

1 Petru

INDICE ONOMASTIC ȘI TOPONIMIC*

* Selectat din corpul traducerilor și al aparatului critic.

CUPRINS

EXTRASE DIN THEODOT

VALENTIN ȘI VALENTINIENII -FRAGMENTE COMENTATE-